

المَعْرِفَةُ

مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفي 25 سنة الإسلامية

ملف العدد

الوحي

الوحي من منظور الهيات المعرفة | شفيق جرادي
الفلسفة والوحي عند الفارابي | غلام رضا جمشيدديها وأبو الفضل مرشدي
إبستمولوجيا الوحي عند العلامة الطباطبائي | محمّد مرتضى
تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد | أحمد واعظي
الوحي في التصوّر الإسلامي | محمّد زراقط
الوحي في التصوّر المسيحي | جورج صبرا
مراتب وجود القرآن عند علماء المسلمين | حسين علي إبراهيم
الوحي والنصّ المقدّس | جوني عوّاد

دراسات وأبحاث

مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية [٢] | مهدي الحانري اليزدي
أزمة هويّة عند مثقفي حلقة «كيان» الايرانية | محمّد المرندي وزهرة خوارزمي
ما الفلسفة؟ | جيل دولوز وفليكس غتاري

حكماء

العلامة الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً | عبد الله جوادى أملي

المشرف العام	شمس حرادي
رئيس التحرير	محمود يونس
إدارة التحرير	باسمة دولاني
المدير المسؤول	بدري معاوية
الهيئة العلمية	أحمد ماجد حبيب فياض حسين إبراهيم سمير خير الدين
الهيئة الاستشارية	غلام رضا أعواني نادر البزري سعاد الحكيم
	طارق عسيلي علي يوسف علي الموسوي محمّد زراقط
	جلاد حاتم محمّد تقي السبحاني محمّد مصباحي



إخراج فني

رسالة معهد المعارف الحكمية: معهد المعارف الحكمية (للدراستات الدينية والفلسفية) مؤسسة بحثية تعليمية، تنشط في الحقل الفكري من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي والثقافي، وتجسير التواصل بين الاتجاهات الدينية والفكرية، من خلال الدراسات المعقّدة والتعليم الخُصّصي، والأنشطة والنشر.

ضوابط النشر في مجلّة المحجّة: تنشر المحجّة الأوراق العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقّق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقاً أو مقدّمة للنشر في مكان آخر؛ تتولّى الهيئة العلمية في المجلّة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها، على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتفاق مع الباحث؛ ترفق جميع المساهمات بملخص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة، ولا يتمّ قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبينة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكمية بكامل حقوق الطبع والنشر للمواد التي يتمّ نشرها في المجلّة.

ما ينشر في المجلّة يعبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلّة.

ترسّل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد المعارف الحكمية (للدراستات الدينية والفلسفية)

لبنان - بيروت - حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط ٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة 59129946100206401

almahajja@shurouk.org

00961-5-462191 / 00961-1-544622/1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المَحَبَّة

العدد الخامس والعشرون ٢٠١٢

فهرس المحتويات

افتتاحية العدد

٥

ملف العدد: (الوحي)

الوحي من منظور إلهيات المعرفة

شفيق جرادي

١٥

العلاقة بين الفلسفة والوحي في علم الكون لدى الفارابي

غلام رضا جمشيدىها وأبو الفضل مرشدي

٤٣

إبستمولوجيا الوحي عند العلامة الطباطبائي

محمد محمود مرتضى العاملي

٦١

تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد

أحمد واعظي؛ ترجمة حسين صفي الدين

٧١

ندوة

الوحي في التصور الإسلامي

محمد زراقط

٨٩

مفهوم «الوحي» في المسيحية

جورج صبرا

١٠٥

مراتب وجود القرآن عند علماء المسلمين: دراسة في الحقيقة والمعنى واللفظ

حسين علي إبراهيم

١١٥

الوحي والنص المقدس

جونى عواد

١٣٩

دراسات وأبحاث

مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية [٢]

١٥١ مهدي الحائري اليزدي؛ ترجمة محمود يونس

أزمة هويّة عند مثقفي حلقة «كيان» الإيرانية

١٦٥ السيّد محمّد المرندى وزهرة خوارزمي؛ ترجمة فاطمة زراقط

ما الفلسفة؟

١٨٩ جيل دولوز وفليكس غتاري؛ ترجمة جمال نعيم

حكماء

العلامة الطباطبائي في سيرته التفسيرية والفلسفية

٢٠٣ عبد الله جوادى أملي؛ ترجمة عباس صافي

٢٣٩ فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

٢٥٨ الملخصات باللغة الإنكليزية

٢٦٧ الافتتاحية باللغة الإنكليزية

ملفّ العددين ٢٦ و ٢٧ [الطبيعة البشرية]

افتتاحية العدد

١.

لا يتخلف موضوع هذا العدد (الوحي) عن سياق موضوعات الأعداد السابقة من حيث هو موضوع يطرح نفسه اليوم بعد أن تجاوز عقوداً من القدح بمشروعيته كشأن معرفي^(١)، أو بعد أن تكرر، ولعقود أيضاً، في صيغ معلّنة بالكامل^(٢)، لينفتح على مُحتملات أكثر انشراحاً في زمن تفتّت الثنائيات الصلبة والإقصائيات الحادة.

إن طرح موضوع الوحي، لا كشأن هامشيّ (تاريخ-دينيّ أو تاريخ-فلسفيّ مثلاً)، ولا كمفردة نقيضة تُبرز صفاء المفردات الحداثيّة - كما في إشكاليّة العقل والوحي التقليديّة^(٣) - إنما يعبر عن روح هذا العصر، الذي قد وسمناه في افتتاحية سابقة بأنه عصر «الاستعدادات»، وإن كنا نرى حاجة أن نكرّر أنّ هذه الاستعداد لا تريد القديم لقدمه على غرار روح عصر أرادت الجديد لجذته^(٤). بل هي استعادة الناضج المجرب الذي خبر القديم والجديد، وعرف أنّ الحقّ متساوي النسبة إلى كليهما.

إنّ ضمور العقليّة الاختزاليّة لا ينبغي أن يُفسح في المجال لعقليّة اجتزائية، تتمثّل الموضوعات التي جعلت قيد الطمس في المرحلة السابقة، وتقبل بها على أساس اجتزائها، أو استيعابها، في منظومات تتناقض في أصل غرضها مع ما جعلت له تلك الموضوعات.

(١) انظر، الأعداد ٢١ «عودة المتأخّرين»، و٢٢ «المعاد»، و٢٤ «الإيمان».

(٢) انظر، العدد ١٩ «الزمن»، و٢٣ «الجسد».

(٣) ونحن نتجاوز، في هذا العدد، عن هذه الإشكاليّة إلى بشكل عابر. فإن لم يكن كافياً ما كتب فيها، وهي ثنائية تنفعنا في تبيان معالم النقاش، فإنّها، وقد تشبّأت كغيرها من الثنائيات الصلبة (الذات والموضوع، الجسد والذهن، وما إلى ذلك)، تستوجب نقلة ذهنيّة تخرج بنا من أسر الإسقاطات المتأخّريّة، وبالتالي، مقارنة تنظر في الجذور والفعاليّات.

(٤) شكّل عصر «النهايات» ردّاً طبيعياً على هذا التطرّف في الإقصائيّة.

إنَّ ضمور العقلية الاختزالية يجب أن ينسحب ضموراً في قيمها ضيقة الأفق، محدودة الإطار، التي، متى ما أخفقت في إحالة كل المقدسات إلى وهم، جعلت المقدس والمدنس سواء، وساوت بين كل الأشياء، ثم أقرت للمقدس بوجود في وجدان معتقيه فحسب، وتعاطت معه بحسب تعبيراتهم.

قد يرى البعض في ذلك رحابة معرفية تغادر الإقصائية ولا تتخلّى عن مكتسبات الأنوار والحدثة من عقلانية وموضوعية (حياد) وصرامة علمية. إلا أن هذه المكتسبات - في حدّتها وإطلاقها - تضععت من الداخل. فالعقل أثبت بعجزه أنه ليس الملكة الوحيدة ذات القيمة في الإنسان، وأن الذات المجردة التي انفصلت عن موضوعها لتسلط عليه، وتُحكم معرفتها به، استغرقت في التجرد إلى حيث لم تعد معرفة ممكنة، لم يعد شيء ملموساً. والصرامة العلمية التي ما برحت تغوص في عمق الأشياء تحليلاً وتشريحاً لم تضع اليد إلا على نماذج رياضية وأغوريزمات (خوارزميات) تفسيرية تلائم العالم الافتراضي. أما عالمنا فليس افتراضياً، وإن تأسست على اعتباره افتراضياً فلسفات ورؤى قدّمت نفسها على أنها ذروة ما قد فكر فيه. أمّا الحياد فما أدري ما أقول فيه لتفاهته. وأعتذر عن اللغة المتمادية. ليس الحياد سوى تسويغ لرؤية جعلت نفسها قيمة على الرؤى.

٢.

تستفيد الاجتزائية من التحشيد الكبير للأنساق الفكرية - وهي اليوم تدّعي - التي ترى في عودة الدين تهديداً لها - ولا ينبغي للدين أن يعود دونما مراجعة! ونحن كنّا قد عالجت في العدد السابق مبحث الإيمان، وهو يصلح، في هذا الصدد، لتمثّل من خلاله العقلية الاجتزائية^(٥). فهو، كسائر «الأوهام»، عاد عصياً على الاختزال. وكيف نحذفه ونحن نرى فعله في حياة المؤمنين؟ فليكن كذلك. نقرّ به من حيث هو شأن بشري خاص، لا يلزم منه أن يعمّ الناس جميعاً، ولا يلزم أن يكون له اتجاه معين، كأن يشير بذاته إلى مقدس دون آخر، فنقع في محذور المعيارية والمفاضلة القيمية - لا سمح الله! يرجع الإيمان، إذاً، مفردة ذات مشروعية، لا بأس بتعاطيه في أي شأن أكاديمي، ولا يقدح في علمية متداوليه. هنا، تمارس الإقصائية المنهجية رقابتها كي لا يتفلت هذا المبحث، أو أي مبحث مماثل، نحو وجهة قيمية، أو مجاوزة^(٦).

(٥) انظر، المحجة، العدد ٢٤.

(٦) ليست هذه المقاربة، بطبيعة الحال، حاسمة. بل المعالجات التي انطوى عليها العدد السابق إنما تحضر لثبوت خلتها، والمنسحق

لكن ماذا تفعل الاجتزائية، والحال هذه، بمبحث الوحي، وهو متغلّت في جوهره^(٧)، بمعنى أنّه لا يمكن أن يُستوعب في إطار الذات الجوّانيّ مع كوننا لم نعد قادرين على تجاوزه أو اختزاله كما الموضوعات الأخرى؟

٣.

موضوعيّة الوحي، إذاً، هي أولى المسائل الحامية ذات الصلة. وإن كان النقاش في الإيمان يتخذ من متعلّقه موردًا، فما هو المورد المقابل في حالة الوحي؟ لقد استثمرت الإجابات التي أرادت فرض السكوت على كلّ قول، بمصدر للوحي خارج الذات على أنّه الموقف العلميّ الملائم، استثمرت في مقولة النبوة، وفي المعالجات الفلسفيّة والغنوصيّة لهذه المقولة. ونحن نرحّب بالإذعان لهذه الصلة بين الوحي والنبوة. بيد أنّ تعريف النبوة على أنّها شأن داخليّ مترتب على الرياضات والمجاهدات السلوكيّة الروحيّة بحاجة إلى مؤونة لا تنهض بها الأدلّة التاريخيّة والعقليّة في المعالجة. ثمّ إذا سلّمنا جدلاً بهذا التعريف للنبوة الذي لا يجد في دلالات المفردة اللغويّة ما يعارضه، ماذا نفعل، بمفردة الرسالة (والرسول والمرسل)؟ ألا نفترض الرسالة مرسلًا كذلك؟ هل يستقيم الأمر لمن يريد أن يعمل من ضمن المنظومة الدينيّة أن يعترف بالنبوة والرسالة والهداية - وهي تفترض العصمة - ثمّ يقول بوحي منبت الصلة بالمرسل والهادي؟

بالفعل. إذا كان الإيمان جدلاً صاعداً فالوحي، بمراتبه، جدل نازل، أو متنزّل. فالذات التوّاقة التي ترنو إلى ما وراءها لا بدّ لها من استجابة، وإلاّ لماذا جُعل التوق ذاتيها؟ أليست واقعيّة التوق هذا دليل واقعيّة الاستجابة تلك؟

في واقع الأمر، إنّ الاستهانة بالمعنى، معنى أن تكون إنسانًا، معنى أن تنتمي إلى تاريخ، إلى خيرة، معنى أن تنهّم بالمعنى، وتنقّب عن المعنى، في كلّ مقبلة ومدبرة من شؤون الوجود، إنّ هذه الاستهانة تجعل من فصل التوق عن الاستجابة أمرًا هيئًا، بل تداعيًا تلقائيًا. فلا غرابة، إذاً، في زمن نبذ فيه المعنى، إذ عُدّ متافيزيقيًا، وازدريت فيه الغاية، إذ عُدّت لاهوتيّة، أن يكون فعلٌ ولا من غاية، وأن يكون قصدٌ ولا من معنى، وأن يكون توقٌ ولا من متعلّق.

الرحب خارجها.

(٧) الإيمان، بهذه المعنى، متغلّت، لا يمكن حصره في الذات، إذ فعل آمن فعل متعدّ، يقصد إلى خارج، بيد أنّ آليات تغييب الخارج أفعل في الإيمان منها في الوحي كما سنرى.

أما وقد سلّمنا للوحي، مُتعلّق هو مصدره، فما علينا لو تعدّد المصدر؟ هل يقدح في موضوعيّة الوحي تكثر الموضوع وتغايره^(٨)؟ لنا أن نقول في ذلك، مرحلياً فحسب^(٩)، إنه يقتضي تكثر الطبيعة البشريّة وتغايرها، ولا سبيل إلى ذلك برأينا - لا سيّما في ضوء المراجعات التي تسم زمننا الفكريّ هذا، والذي شكّل فيه السؤال عن الإنسان واحداً من أبرز دواعي المراجعة.

بأيّ الأحوال، لعل الاستنكاف عن الولوج في مسألة موضوعيّة الوحي له دواعيه في حفظ بشريّته. إذ قد يُخشى من تضييع جنبه الوحي البشريّة إذا ما استغرقنا في جنبته الإلهيّة. وللاستنكاف مسوّغه. بل تاريخ الفكر الدينيّ بأغلبه يبعث عليه. فهو تاريخ أقصى كلّ التفاتة إلى الإنسانيّ صوناً للإلهيّ عن ما يشركه. وما يدريك لعلّ البشريّ وجه الإلهيّ، ذاك الكنز المخفيّ، المكنون، المطويّ في غيب الغيوب.

إنه العقل الإقصائيّ مجدّداً؛ بلغ بالتنزيه حدّ التعطيل، أو قرع بالتشبيه باب الأنسنة. فهل من سبيل إلى الاعتراف بالهيّة الله دون القدح بإنسانيّة الإنسان؟ أظنّ أنّ أكثر السبل تجري هذا المجرى، إلّا أنّنا عندما أردنا بالمعرفة تأكيد الذات، تفرّقت [السبل] بنا عن سبيله. إنّها عاداتنا المعرفيّة التي لم ترد من المعرفة سوى التسلّط والإحاطة، سوى الاستحواذ على الألوهيّة كلّها دون ترسيخ ما هو إلهيّ فينا. والمعرفة، أصبّت، المؤشّر إلى الإنسان. لكنّها، بمعزل عن الله، تنطوي على نفسها، وتستهلك في ممكناتها.

الوحي إذا ضمانّة المعرفة. نعم، المعرفة كامنة في الإنسان، قد تتفعل في غير اتجاه، وهل الإلهام، والحدس، والشهود، والخيال، سوى منافذ على المعرفة كلّ في اتجاه؟ ولا يجرمك القول بموضوعيّة الوحي على إغفال ذاتيّة. نحن إنّما نطعن في الإقصائيّة الراجحة لا لنُحلّ

(٨) إنّ القول بموضوعيّة الوحي يأتي في مقابل القول بذاتيّة، بمعنى عدم وجود حقيقة له خارج الذات، فيكون صنيعة الذات. ونحن نريد خلاف هذا المعنى كما نبيّن في المتن. وعندما نعبّر، في هذا السياق، بـ«موضوع»، فالمراد منه ما هو تخفّق موضوعيّة الوحي، أي حقيقة الوحي الموضوعيّة.

(٩) سيكون موضوع العددين ٢٦ و ٢٧ هو «الطبيعة البشريّة» حصراً. ونحن بذلك نختم سلسلة الموضوعات الأخيرة التي عالجنها المحيطة في الإضاءة على عدد من المباحث التي يتقاطع فيها الفلسفيّ بالدينيّ، ولكن على ضوء المراجعات التي خفّت من غلواء الحذّة المنهجية والهيمنة الفكرية لعدد من المدارس الفكرية المعادية للدين، وأحياناً للفلسفة، في مقاربتها.

محلّها إقصائيةً من عندنا. فالقطعية بين المقامات المعرفيّة وبين الوحي الآتي الذات من خارجها ليست من قبيل الحدة التي يبعث عليها الاستغراق في نحو المعرفة الذي يقوم على فصل الذات عن موضوعها، وهي قسمة حادة لا محالة. لكنّها كانت لحظةً مميّزةً في زمننا الفكريّ هذا عندما وصلنا بهذا النحو إلى ذروته، وإلى حدود استطلّته بالتالي، وعرفنا أنّ للمعرفة نحوًا آخر، بل أنحاء أخرى - وهذا بدوره دعا إلى مراجعة واستعادة في باب المعرفة^(١٠).

تصاحبت هذه المراجعة الإستمولوجيّة مع الانعطافة اللغويّة التي طغت على معظم الاشتغال الفلسفيّ في القرن العشرين، ومع ثورة تأويليّة في الإطار الفلسفيّ القاريّ. وقد أدّى تقاطع السياقات هذا إلى انفتاح في الحقول المعرفيّة، بعضها على بعض، كما يشهد على ذلك رواج المقاربات البين-منهجيّة والعر-منهجيّة، وانفتاحها على أفق، إذا جاز لي القول، يتجاوز الواقعيّة الماديّة. في المقابل، كان لهذا التقاطع أثر إحيائيّ على المباحث الدينيّة التقليديّة التي باتت، بدورها، أكثر انفتاحًا على هذه الحقول المعرفيّة، وأكثر تواضعًا تجاه جزئياتها. هنا تذكّلت، أو تكاد، ثنائية أخرى: أيّهما أبلغ مدخليّةً إلى المعرفة، الكلّي أم الجزئيّ؟

ما طبيعة المعرفة التي ينطوي عليها الوحي؟ وهل تتسع اللغة البشريّة لهذه المعرفة؟ هل يصحّ منّا السؤال عن انسكاب كليّات الوحي في جزئيات اللغة، أم هل نقف هنا حائرين أمام تضعُّع كلّ الحدود بين اللغة والوجود، وبالتالي، بين الإنسانيّ والإلهيّ؟

لعلّ هايدغر كان مصيِّبًا عندما قال إنّ اللغة هي حيث يرتع الوجود، حيث يسكن الإنسان^(١١). إلّا أنّ هذا الملاذ الذي يحكي الإنسان، يحمل أيضًا بواعث كماله. يقول تعالى: ﴿افْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١٢).

(١٠) هذا يدعونا، بطبيعة الحال، إلى الاستثمار في مقولة المعرفة الحضوريّة التي أنس لها الحكماء المسلمون، ولم نغب، لم يمكن لها أن تغيب، عن بصائر غير واحد من حكماء الشرق والغرب، محدثيهم وقدمائهم.

(١١) انظر، M. Heidegger, "Letter on 'Humanism'", trans. Frank A. Capuzzi, in M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 239.

(١٢) سورة الفراء، الآيات ١ إلى ٥.

ما دلالة «اقرأ» المفتاحية هذه؟

إنَّ الله بعد أن منَّ على الإنسان بالوجود، أراد له أن يصل إلى كمال وجوده، فيترقى عن مرتبة «العلق»، وهي المادة المستعدة لقبول الهيئات، خيراً وشرّاً. وإذا قد تعهّدها الله بالتربية، فإنّها تصل إلى كمالها. ولمّا كان ترتّب الحكم على الوصف، بحسب القاعدة الأصوليّة، مشعراً بكون الوصف علّة^(١٣)، فإننا ندرك علّة نسبة العلم إلى «ربك الأكرم». لأنّ الربوبية اسم مشتق من التربية^(١٤)، وهي إيصال الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً؛ يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في دعائه في التمجيد لله تعالى: «وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته». أمّا الأكرمية فلأنّ نعمة كمال الوجود تضاهي نعمة أصل الوجود على شرفها.

هنا ممكن الوحي: حيث يتقاطع الخلق والإيجاد مع التربية والهداية. وكلّ فصل لهما يعزل الوحي مقدّمةً لنفيه، تماماً كما كلّ فصل بين مسار الاستهداء الصعودي ومسار الهداية النزولي؛ يقول تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^(١٥).

وعليه، ليس قولنا نزول الوحي، أو تنزله، خطأ من قيمته، كما أنّ هبوط آدم من الجنة ليس اقتصاصاً منه، بل كلاهما مقدّمة للاكتمال الذي لا يكون إلّا حيث يستطيع الإنسان استكشاف إمكانات بشريته في إطار نُظُم الهداية المجعولة في الكون وفيه.

مع العدد

يطوّر شفيق جراد في المقالة الأولى من الملفّ مقارنته التي يتقدّم بها تحت عنوان «إلهيات المعرفة» مبيّناً بعض خصائصها، ومستعيناً بها لإقامة الربط بين الوجود والوحي، مناقشاً، من ثم، عدداً من الأطروحات الإسلاميّة والعلمانيّة فيما خصّ الوحي.

وفي المقالة الثانية، يعالج غلام رضا جمشيديهما وأبو الفضل مرشدي رؤية الفارابي الفلسفيّة للوحي، فيتناولان إشكاليّة العلاقة بين الفيلسوف والنبيّ التي قامت على التفاضل بين ملكيّتي الخيال والعقل في الإنسان.

(١٣) الشيخ زين الدين بن عليّ العاملي، مية المريد في أدب المهد والمُستفيد، تحقيق رضا المختاري (بيروت: دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، الصفحة ٩٥.

(١٤) السيّد عليّ خان المدني الشيرازي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين عليه السلام، الطبعة ٢ (قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرقة، ١٤١٤هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠.

(١٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

في ثالث المقالات، يعرض لنا محمد مرتضى لرؤية العلامة الطباطبائي للوحي من حيث هو شأن تكويني وشأن معرفي في آن، معالجاً الإشكالات الناتجة عن هذه الطبيعة المزدوجة.

أمّا رابعاً، فيقرأ أحمد واعظي محاولات نصر حامد أبو زيد تطبيق مناهج الهرمنوطيقا الحديثة على النصّ القرآني مبيّناً مثالب هذه المقاربة وسقطاتها.

نستكمل الملفّ في أربعة أوراق قدّمت في ندوتين أقيمتا بالتعاون مع كلّية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت.

يعالج محمد زراقط في أولى الأوراق الفهم الإسلامي للوحي، دلالة واصطلاحاً، متابعاً الوحي في فعاليّاته الحضارية والقيمية. ويقدم جورج صبرا القراءة المسيحية للوحي، بالأحرى الكشف، على ضوء التحديات التي فرضتها الحداثة، مبيّناً النتائج الإيجابية لهذا التلاحق الفكريّ على الفهم الراهن للوحي في المسيحية.

في الندوة الثانية، طالع حسين إبراهيم النقاشات الكلاميّة حول الكلام الإلهي وصلته بمراتب وجود القرآن، مستعرضاً آراء المدارس المختلفة بطريق نقديّ. في حين قدّم جوني عوّاد الفهم المسيحيّ، الكالفينيّ بخاصّة، للكتاب المقدّس، أو الكلمة المكتوبة، وصلتها بالكلمة الحيّ، أي المسيح.

ويشتمل باب «دراسات وأبحاث» في هذا العدد على ثلاث دراسات. الدراسة الأولى هي تمّة مقارنة مهدي الحائري اليزدي لنظرية المعرفة في الإسلام. وهنا، يتابع قراءة المعرفة الحضورية مبيّناً خصائصها في مقابل المعرفة الحسوليّة.

في الدراسة الثانية، يستعرض السيّد محمد المرندي وزهرة خوارزمي مسيرة حلقة كيان الإيرانية التي ضمت عدداً من أبرز المفكرين الإيرانيين بعد الثورة، ويبيّن مآل هذه الحلقة بعد أن تبنت المقولات اللبرالية، وصارت مروجاً لها في الساحة الفكرية الإيرانية.

أمّا ثالثاً، فنقدّم ترجمة جديدة لمقالة جيل دولوز وفليكس غتاري «ما الفلسفة؟» التي يعرضان فيها فهمهما للفلسفة على أنّها صناعة ابتكار الأفاهيم.

وفي باب «حكمااء»، نقرأ أسيرة حكيم معاصر، هو العلامة الطباطبائي، بقلم أحد أبرز تلامذته، عبد الله جوادي آملي.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس

ملف العدد

■ الوحي من منظور إلهيات المعرفة	شفيق جريسي
■ العلاقة بين الفلسفة والوحي في علم الكون لدى الفارابي	عالم رضا مشتيعة أبو القاسم منبهي
■ إبستمولوجيا الوحي عند العلامة الطباطبائي	محمد محمود مرتضى العائلي
■ تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد	أحمد ونعمان لوحمة عبد الله منير

ندوة

■ الوحي في التصوّر الإسلامي	محمّد زقند
■ مفهوم «الوحي» في المسيحية	أحمد مبرا
■ مراتب وجود القرآن عند علماء المسلمين: دراسة في الحقيقة والمعنى واللفظ	حسين علي إبراهيم
■ الوحي والنصّ المقدّس	جوني مولا

الوحي من منظور إلهيات المعرفة

شفيق جرادي^(١)

غَيَّبت القراءة التقليدية للوحي الإنسان، فانهمكت بمَاهِيَّتِهِ وبخصائصه المنطقية، في حين استحضرت القراءة الحداثوية الإنسان كبديل عن المصدر الإلهي للوحي، فلم تر موضوعيةً لوحي يجيء الذات من خارجها، بل الوحي، عندها، مجرد عصارة عقريّة الذات المؤمنة التي تروم المطلق. هذا في حين تقرّ «إلهيات المعرفة» بمرجعيتة المعرفة الإنسانية، بل حتّى معياريتها إذا ما رجعنا إلى حيثيّة الانتساب الإلهي في الإنسان، ومُتميّز، في سياق متّصل، بين (١) الوحي. بمعناه التكويني الذي يتشابه وما جُبل في فطرة الإنسان والكائنات، و(٢) الوحي. بمعناه البري، وإن اندرجا كلاهما في فعاليّات نظام الهداية الذي أرساه الله في حياة الكائنات. وإذ يصل الوحي بمعناه الأوّل، أي الوحي المندرج في مفاعيل «كن»، إلى غاية اكتمالاته عند النبي، فإنّ النبي عندها يصير موردًا للوحي. بمعناه الثاني، ويصير أهلًا لخطاب «اقرأ»، الذي يتمظهر في مرجعية عليا وهي النصّ.

المفردات المفتاحية: الوحي؛ النبوة؛ الفطرة؛ الخيال؛ الإلهام؛ إلهيات المعرفة؛ العلامة الطباطبائي؛ الجعل الفطريّ.

﴿اقْرَأْ﴾^(٢)؛ هو أوّل الوحي الذي أنزل على النبي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، ومطلع البدايات يمثل عنوان المسار. وحي يتنزّل من عل بصيغة فعل أمرّي يهبط على عاكف يتأمل بكل وجوده صفحات العالم المفتوح على أفق واصل بين الأرض والسماء. لقد جاءه الوحي ليسدّ عليه ذاك الأفق، ويملأ فراغاته بالمعاني التي تعيد تشكيل حقائق العالم بما فيه وبما يصير إليه.

يتحوّل المتلقّي - من جاهد بصيامه وتأملات عقله وروحه - إلى انبعاث روح جديد لهذا الوجود والعالم والحياة. ولا يخفى أنّ أطوار النشآت عندما تنبعث فيها الروح تتحوّل

(١) مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

(٢) سورة العلق، الآية ١.

خلقاً آخر. خلق هو الإنسان، لكنّه هذه المرّة إنسان انبعثت فيه روح مصدر العالم ليصير هو المعنى للكون والعالم كله؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

اقرأ؛ فعل يتلّزم فيه أمر الحدوث بفعل عالم الأمر الذي يتشكّل من قول «كن» - ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٤) - وليكون العلم المستكنّ في «اقرأ» هو خلق عالم الأمر، «الوجود الدفعيّ والحقيقة المكتملة»، وليتمثّل عالم «اقرأ» تنزلاً قرآنياً موحياً لحقيقة الوحي الوجوديّ الدفعيّ الذي نزل «دفعاً واحدة على قلب الرسول». وهنا، الوحي إشارة تُكثّف بالعلم كلّ حقيقة الوجود، من فيض «كن» إلى نهر الكينونة التي ترسم هذا العالم.

تأتي صيغة «اقرأ» لتفتح أمامنا معبراً للنظر يلمح في نداء الوحي طلباً يشير، أو كأنّه يشير، إلى ما هو معلوم عند المخاطب، إذ لم تذكر بقية السورة ماذا يريد الله من رسوله أن يقرأ. بل قال له كيف يقرأ، ولماذا يقرؤه بهذه الكيفية - ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(٥)؛ لأنّه «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٦).

فهل ما خفي عن صفحة التلاوة كان مستبطناً في قلب النبي، وعند كلّ من سيصله خطاب «اقرأ»؟ وهل ذاك المستبطن هو الذي أسمته آيات القرآن بـ«الفطرة»؟ وهل هذا يعني أنّ الحقائق التي كونها الله بفعل «كن»، عندما أوجد آدم والعالم، يأتي الوحي - «اقرأ» - ليستخرجها بوعي العلم من مكنون السرّ والروح إلى عالم النفس والمعرفة والمشاعر؟

أجوبة أسوقها هنا بصيغة السؤال، وهي للإجابة أقرب عند نفسي من التساؤل، لكنّ الحذر من طرح الإجابة بصيغة تقريرية أُلجائي إلى إنشاء التساؤل، وإنّ شراع الهداية منصوب بالسؤال الفياض والمهاجر، وإلاّ أليست قصّة خلق الآدميّة في القرآن ابتدأت من: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٧)؟

ثمّ يباهي الله الملائكة بخليفته آدم، إذ يقول له عندما اكتشفت الملائكة عجزها: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾^(٨). آدم هذا الذي أسمته الأدبيات الصوفيّة والعرفانيّة بـ«مستودع الأسماء

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٤) سورة يس، الآية ٨٢.

(٥) سورة العلق، الآية ١.

(٦) سورة العلق، الآيات ٢ إلى ٥.

(٧) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٨) سورة البقرة، الآية ٣٣.

الإلهية»، وهو الذي إليه انتسب الذين سألهم الله في عالم الذر ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^(٩) فأجابوا ﴿بلى﴾، الآدميون الذين واثقهم الله بالربوبية، وواثق أنبياءهم ورسولهم بـ«الميثاق الغليظ». لكل هذا جاء الهادي المسدّد، المذكر، المخبر بوحى البيان ليقول للنبي «اقرأ»، فبالقراءة تنكشف الحقيقة وشؤونها التي لا تنتهي.

لكن من أين يحصل الانكشاف؟ وماذا يعني مثل هذا الانكشاف؟ إنه يأتي، حسب الأدبيات الإسلامية، من جدل العلاقة بين أعمق سرّ في إنسانية الإنسان، من العقل الذي ورد فيه الحديث القدسي - «أول ما خلق الله العقل ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر»^(١٠) - وهو السرّ الأعمق لما يمثل من كمال الفطرة الإنسانية التي عدتها بعض الآيات القرآنية ﴿الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^(١١). هذا العقل، عادت الأدبيات الإسلامية الصوفية لتسميه بالنبي الباطن. من علاقة مثل هذا الفائض الأسمى عن الله تكويناً مع الكلام الإلهي الحاصل بوحى ملائكتي، أو سرّاني، أو قيومي، تنكشف المضمرات والمكونات التي تقوم حقيقة الإنسان الكامل بها، بل وحقيقة كل إنسان.

إنها لحظة إضافة إشراقية^(١٢) يتمهى فيها النبي الظاهر، بما هو عقل باطن، مع عقل ظاهر، بما هو نبي باطن، ليحصل الإنباء عن عالم حقائق الذات والوجود بالهادي من إنباء الوحي المستثير للهدي من عقل الذات لما فطرت عليه. وليست حقائق الذات هنا بالخارج عن مسارات التاريخ والزمان وحدود الجغرافيا والمكان.

إن «اقرأ» وحي يشير لذات النبي أن تقرأ ذاتها. وهو خطاب يخترق كلّ جدران الزمان وحدوده، لأنّ اللغة هنا كالفكر، تثبت هويتهما بجريانهما وتكاملهما التصاعدي، وعندما يخترق الخطاب الزمن فإنه ينبعث في المكان ليغطي كلّ المساحات المتميّزة عند الناس أفراداً وجماعات.

(٩) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(١٠) «عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل استطقه ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال: وعزّي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إني إياك أمر وإياك أنهى، وإياك أعاقب وإياك أثيب» محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي (ويليه الروضة)، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥)، «كتاب العقل والجهل»، الصفحة ١١، الحديث ٩.

(١١) سورة التوبة، الآية ٣٦.

(١٢) «الإضافة الإشراقية» اصطلاح استخدمه شيخ الإشراق، السهروردي، للدلالة على أنّ الفيض الإلهي هو عين المغيض عليه، ولا ثنائية حقيقة بينهما.

اقرأ، أيها الإنسان...

وما اقرأ!

اقرأ ذاتك...

لكنني أخاف أن أخطئ القراءة، أو أن آتبه في ما أتصوره، كلمات لا آيات...

إذا، اقرأ باسم ربك الذي خلق. إذ التسديد بوحي ربك الذي خلق...

وهنا الوحي يصير هو نور الذات الهادي، بل ويصير هو فعال فعاليات الذات، ولولا الخشية لقلت إنه ذاتي الذات الفاعلة في عمق فطرة الإنسان وسره.

إذا، ليس الوحي هو الإنسان، ولا هو نقيضه، بل هو كمال تكاملاته. وليس الوحي جوهرًا مفصولًا عن الإنسان، بل هو فيض إشراقي يثير له الدفائن وينير أمامه مسارات السؤال والتأمل والجواب.

من هنا، قد ينقطع وحي التشريع، بمعنى اكتمال وظيفته، لكن هل ينقطع وحي الهداية للسنن الوجودية والإلهامات المبدعة؟

ماذا يعني هذا الانكشاف على الذات والعالم والوجود الذي يتولد بفعل الوحي؟ إنه يعني أن تقرأ، أن تعلم، أن تعرف ذاتك روح الحقيقة دوغما انفصام عن روح النور والهداية النابعة من وحي ملائكتي يلقي السرّ ليحيل الأشياء إلى معان، والمعاني إلى حقائق، والحقائق إلى خلافة إلهية تدبر شأن العالم وتحفظ أمانة القيم الإلهية في الحياة ببث العلم والعدل، لأن من ضيع الأمانة كان ﴿ظُلُومًا جَهْلًا﴾^(١٣).

إلا أن هذا النصّ الانطباعي لمعنى الوحي الذي لا يمكن أن نقرأه خارج فطرة الإنسان، كما لا يمكن قراءته خارج قيومية الله، لا يعفينا من أن نعرف الدين الوحياني بمعناه العام، وبالتحديد فيما يتعلق ويرتبط بالرؤية الإسلامية، أو ما أرى أنه الرؤية الإسلامية، كما لا يعفينا من أن نتنظر فيما قدّم من نظريات ترتبط بالوحي الديني.

(١٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

الإسلام دين وحياني

يشكّل الدين، بما هو انتظام معنوي وروحي، حاجة ملموسة في حياة الناس. وفي الوقت الذي تنقسم فيه الأديان إلى ما يتمحور حول الإيمان بوجود حقيقي وموضوعي للإله، وإلى ما لا يكثر بمبحث محورية الإله، فإن المائز بين القسمين يقوم على مقتضى العلاقة مع الوحي وفهمه؛ فالوحي هو سبيل التواصل بين الموجودات وبين الله في الأديان الوحيانية. ولا تقف المسألة عند هذا الحدّ فيما يخصّ تأثير الإيمان بالوحي. إذ إنّ المائز بين دين ودين في تصنيف الأديان الوحيانية يعود أيضاً إلى نوعية فهم الوحي وطبيعة بناء العلاقة الإيمانية به.

ف هناك من يكتفي باعتبار الإيمان مجرد حالة نزوع نحو المطلق، ولا موضوعية أصلاً لخطاب إلهي مباشر أو بواسطة مع الخلائق - خاصة منها الإنسان - وهذا النحو من مسار الإيمان قد يعتر عن نفسه بجماعات تمارس سلوكاً ارتياضياً خاصاً بغية الحصول على الاستنارة، ثم من الاستنارة تقيم خطوط التقسيم لطبقات الناس ونط العلاقة بينهم، بحيث يتشكّلون كدين أو طائفة محدّدة.

وقد يعبر نفس هذا المسار عن نفسه بمجهود تأويلي فلسفي أحياناً، وأحياناً أخرى بتأويل ظاهراتي للدين والوحي والنبوة، يحاكم أصل التفسير الديني المبني على النصّ الملمهم أو الموحى. وهذا ما نجده عند الذين ناقشوا مسألة الوحي والكلام الإلهي ليخرجوا بمفاد عنوانه: إنّ قضية الوحي، بما هو الكلام الإلهي، تعاني من أزمة عدم اتّساق منطقي، والوحي هو، في أفضل أحواله، قيمة إنسانية يسقطها الإنسان على حياته المعنوية. أمّا أصحاب الاتجاه التأويلي الظاهراتي الذين سمحوا لأنفسهم بمحاكمة النصّ الموحى، فقد انطلقوا من زاوية منهجية تنظر إلى موضوع الوحي من خارج النصّ لتقرأه مجرد ظاهرة حادثة في التاريخ، وتتعاطى. بموجب ذلك مع الوحي باعتباره تصعّدات ذهنية ونفسية تنكشف على عالم الروح بسبب علوّ وسموّ نفس العارف أو النبي. والنبي عندهم، هنا، كغيره، عبقرّي فاضت نفسه بذكائها^(١٤).

إلا أنّ ما يعيننا هنا هو الوحي بحسب منظار دين توحيدّي هو الإسلام. وقد نتعرّض لبعض اتجاهات فهم الوحي حسب الحاجة المنهجية، أو التوصيفية، لتقرير الكيفية التي قدّم فيها علماء المسلمين مسألة الوحي والكلام الإلهي.

(١٤) انظر، عبد الكريم سروش، «بسط التجربة النبوية»، في: بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبايجي، الطبعة ١ (بيروت:

مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩).

ولا يخفى، هنا، أنَّ اللغة العربية لها دور حسّاس في الكشف عن دلالة المفردة أو المفهوم الذي يتمّ علاجه في البيئة الدينية أو الثقافية العربية والإسلامية.

لذا، لا يسعنا إلاّ الانطلاق من مفردة التحديد اللغويّ لمعنى الوحي، وإن كان بعض المفكرين المسلمين، من أمثال مرتضى المطهري، اعتبروا أنَّ الوحي من المصطلحات الشرعية التي صيغت دلالتها في بيئة خاصة للأدبيات الإسلامية^(١٥)، فاللغة تساعد على فهم المعنى لكنها لا تمتلك صلاحية إعطائنا تمام دلالته. وهذا ما سعى الراغب الأصفهاني إلى تبيانه من الحيثية اللغوية، ومن الدلالة الاستعمالية، التي وردت في القرآن الكريم، وذلك عندما قال:

أصل الوحي: الإشارة السريعة، وتضمّن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌّ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾^(١٦).

وهنا، من المفيد الإشارة إلى أنَّ الوحي قد يصحّ على فعل الإيحاء أو على الأمر الموحى. وحسب كتاب العين، قد يكون بمعنى البعث أو الإلهام. ومن جملة ذلك استفاد المصطفوي

أنَّ الأصل الواحد في المادة [و ح ي]: هو إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيراد في القلب، وسواء كان الأمر علمًا أو إيمانًا، أو نورًا، أو وسوسةً، أو غيرها [...] وسواء كان بواسطة أو بغير واسطة، وبفيد العلم واليقين^(١٧).

ثم يأخذ بتفصيل موارد استعمال الوحي فيذكر:

١. الوحي في التكوين: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾.

٢. وبالنسبة للحيوان: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾.

٣. وفي الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ﴾.

٤. وفي وحي الشياطين: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾.

(١٥) يذهب البعض إلى أنَّ معنى الوحي كان مفهومًا في المحيط العربي، وهو يشبه ما يلقبه بعقري الشعر في النفس. ولا يخفى أنَّ هذا المذهب خلاف ما يذهب إليه مطهري من أنَّه مصطلح شرعيّ.

(١٦) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشامية، ١٩٩٦م)، الصفحة ٨٥٨.

(١٧) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الطبعة ١ (جمهورية إيران الإسلامية: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٧١هـ.ش.)، مادة «وحي».

٥. وفي مدعيات كاذبة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ .
٦. إن في الوحي إلزامًا وتكليفًا يجب اتباعه: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ . ولا يخفى أن الوحي يوجب شهودًا بالقلب.
٧. في العمل بالوظيفة والعبودية: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ .
٨. في المعرفة والحكمة: ﴿ذَلِكَ مَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ ؛ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ . ولا يخفى أن المعارف الإلهية لا سبيل إلى معرفتها حق المعرفة إلا بالوحي من الله عز وجل، وتعليمه بالشهود اليقيني القلبي.
٩. وفي الحقائق الإلهية المتعالية: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ . قلنا إن الوحي هو شهود القلب ويدل عليه التفسير بروية الفؤاد.
١٠. والوحي للأنبياء والرسل: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمَارْيَمَ وَسُلَيْمَانَ وَإِسْمَاعِيلَ دَاوُدَ زُكْرًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ . وقد يكون البيان بإيجاد كلام، أو بمخاطبة ملك، أو برويا منام، إذا انتهى كل منها إلى تأثير ونفوذ قاطع في القلب كالوحي، حتى يكون ذلك البيان حجة تامة من الله تعالى.
١١. الوحي للأنبياء في الأمور المتفرقة: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ﴾ .
١٢. الوحي لنبيينا في القرآن: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ . فالقرآن الكريم مما أوحى إلى نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وهو النازل من الله العزيز المتعالي بالفاظه ومفاهيمه وسبق أنه معجز لفظًا ومعنى. وإذا تحقق النزول بواسطة صوت، أو ملك، أو رؤيا، أو منام، أو في مكاشفة، فلا بد أن تنتهي إلى حصول شهود في القلب، حتى يتحقق الاطمئنان الكامل واليقين الكامل.

١٣. الوحي في التوحيد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾؛ ولا يخفى أن التوحيد في العقيدة يلازمه العبودية وخلوص العمل له.

١٤. الوحي للأفراد المختلفة غير الأولياء: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي﴾.

١٥. الوحي في موارد شخصية أو عرفية اجتماعية، ولا إشكال في تحققه بوسائط مختلفة^(١٨).

فمن مجموع موارد الاستعمال القرآني للوحي نستكشف بعض الأمور:

أولاً: إن الوحي قد يأتي بمعنى الجعل التكويني الذي فطر الله مخلوقاته عليه، ورسم لهم. عرجه مسارات سننه، فانتظموا في أصل وجودهم. بموجب تلك السنن.

ثانياً: إن الوحي هو إلقاء من خارج النفس إلى القلب، وقد يكون مصداق الوحي صادقاً فيكون إلهياً، وقد يكون كاذباً فيكون وسواساً وزيفاً.

ثالثاً: إذا ثبت المصدر الصادق للوحي فإنه تترتب عليه آثار نفسية من السكون واليقين والطمأنينة، وأخرى سلوكية من إلزام والتزام بالتكليف، ومعرفية ترتبط بمعرفة الحقائق خاصة منها الإلهية، وبالأخص تلك التوحيدية التي بموجبها تندفع مسيرة الرسالة والنبوة والعصمة.

رابعاً: إن الوحي هو كلام الله خلقه إيجاباً وسنناً، وللناس هداية وتشريعاً، والأهم معرفة تؤسس لعقل ووجدان يتكامل بالمعارف والأنوار الإلهية. والكلام الإلهي قد يأخذ أشكالاً متعددة، منها الألفاظ، لكنها وبكل الأحوال تلبس لبوس المخاطب في الوقت الذي يكون فيه المصدر «المخاطب» هو العلي الحكيم الذي جرت سنة وحيه أن لا يكلم الناس إلا وحيًا أو بواسطة ملك أو من وراء حجاب. وهذا مفاد الآية ٥١ من سورة الشورى - ﴿وَمَا كَانَ يُبَشِّرُ أَنْ يَكُنَّهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ - التي سنوليها بعض الاهتمام.

إلا أننا، وقبل ذلك، سنحاول أن نشير إلى محاولة تأويلية-فلسفية تقليدية تحدثت حول الوحي. بما هو محورية الإنسان الذي يستقطب في واقع وجوده المعنوي كل معنى. بما فيه تلك

(١٨) نقلاً عن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، مادة «وحي»، بتصرف.

الوقائع الإلهية الغيبية من مثل «الوحي». كما علينا أن نلفت إلى الطريقة التي استثمرت فيها التأويلية الظواهرية لهذا التأويل الفلسفي التقليدي في دفع إشكالاتها الفلسفية المستفادة من لسان فلسفي حدثي غربي بالغالب، والعمل على بناء نظرية خاصة في معنى الوحي.

النظرية الفلسفية التقليدية للوحي

كثرت الكتابات الفلسفية في المناخ الإسلامي حول شرح موضوع النبوة والوحي، وتقاطرت مجملها حول الخيال، والخيال الخلاق، والخيال الجزئي الذي تتمتع به نفس النبي السامية، بحيث يمكن القول إن من مجمل ما قيل هناك أساسان للمبحث: (١) النفس وقدره الخيال النبوية فيها؛ و(٢) الاتصال بالعقل الفعال، مما هو يفيض من علوم ومعارف تنعكس على صفحة نفس النبي صوراً جزئية.

إلا أننا لن نستغرق في تفصيل هذا المسار البياني للقراءة الفلسفية للوحي، وسنقصر اهتمامنا بمدرسة الحكمة المتعالية لما نرى فيها من جامعية للوجهة الفلسفية الكلاسيكية، ومزج لها برؤية المدرسة العرفانية، وقد ذهب هذه المدرسة إلى لقول إن النفس والروح إذا بُعدت عن الاستغراق بالاشتغال في عالم المحسوسات،

[و] وجدت فرصة للفراغ، ارتفعت عنها الموانع، استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع بالروح المحفوظ، أو الجواهر النفسية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الجسمانية. فإذا اتصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء^(١٩).

أما كيف تحصل هذه الفعالية،

[فلـ] أن النفس الإنسانية ذات وجهين، وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بد أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك [يـ]شرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأن أحدهما متصل بالآخرة.

وسيعلم أن جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة

(١٩) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتحقيق سيد جلال الدين الآشتياني وسيد حسين نصر (انتشارات النجمن شاهنشاهي فلسفة ايران، ١٣٥٤هـ)، الصفحتان ٤٦٧ و ٤٦٨.

لا يكون إلا صورةً متخيَّلةً، لأنَّ عالم الشهادة كلّها متخيَّلات^(٢٠).

و«النفس بقوّتها الخياليّة هي بمنزلة القوّة المحرّكة في هذا العالم»^(٢١).

لكن هنا تبقى ملاحظة دقيقة؛

إن ضعفت المتخيَّلة، بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، وكان وحيًا صريحًا. وإن قويت المتخيَّلة، واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفنقر الرؤيا إلى التعبير^(٢٢).

وبلغة فلسفيّة تفتح المجال للتصالح مع النصّ الدينيّ، تخلص النظرية إلى ما يلي:

إنّ كلّ إدراك فهو ضرب من الوجود، فشدة التعقّل وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس وبجاورة المقربين والاتّصال بهم والانخراط في سلوكهم.

وشدّة القوّة المصوّرة فيه يؤدّي إلى مشاهدة الأشباح المثاليّة والأشخاص الغيبيّة، وتلقّي الأخبار الجزئيّة منهم، والأطلاع على الحوادث الماضية والآتيّة بهم.

وشدّة القوّة الحاسّة المساوقة لكمال قوّة التحريك فيه، يوجب انفعال الموادّ عنه وخضوع القوى والطبايع الجرمانيّة له.

فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قويّ القوى الثلاث، ليستحقّ بها خلافة الله ورياسة العالم^(٢٣).

فهذه الكمالات يصل المرء، نبيًّا أو وليًّا أو عارفًا، إلى مشاهدة العقل الملقّي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. وبهذا جاء أنّه

لم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك، بل في الوضوح والنوريّة ومشاهدة الملك المفيد للصور العلميّة، فإنّ العلوم إنّما [تد] حصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلميّة والعقول الفعّالة. واليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِإِنْسَانٍ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾، فكليم الله عباده، إشارة إلى إفاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة، كالوحي والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلّمين^(٢٤).

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٠.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧١.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٢.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٤.

تُبنى هذه النظرية، إذًا، على جملة مواصفات:

١. إنها نظرية فلسفية تسعى لمقاربة النصّ القرآنيّ، وبالتالي فهي، وإن تحدّثت عن الوحي بما هو ملك، لكنّها عبّرت عنه بالعقل الفعّال، ثمّ إنّها ماهت بنحو ما بينه وبين النفس.

٢. إنّها وإن حفظت دور الخيال، إلّا أنّ الخيال فيها هو ما يتّصل بحفظ الجزئيات، وهو مستوى ضعيف عند النفس، ممّا يضطر معه للتأويل، وقد بعُدت هذه النظرية عن من قال إنّ العقل للفلاسفة، إذ اعتبرت أنّ كمالات العقل هي التي توصل لدرك تمام حقيقة الوحي، بل والتماهي معه.

٣. إنّ الوحي يجد له مستودعًا عند الإلهام وعند كمالات النفس. لذا، فليس الوحي تصادفًا في الفعل الإلهيّ يلحق نفسًا ما. بل إنّ فعله يستجيب لحركة النفس في ترقّيها مدارج الكمال.

٤. إنّ التفسير الفلسفيّ لم يلحظ سوى التجردّ والفردية، وبالتالي فلم يقدّم ما يفسّر التواصل مع شؤون الزمان والمكان والتاريخ، وبالتالي حراك الرسالة بين الأمم والشعوب، وهو ما يحتاج في منطق فهم الدين إلى تحديد. وهذه النقطة الأخيرة، علينا التنبّه الدقيق لها، والعمل الحثيث على تطويرها، وإن أشارت بنحو ضعيف إلى الاستخلاف؛ «ليستحقّ بها خلافة الله ورياسة العالم»^(٢٥).

إرهاصات تأويل فلسفيّ-دينيّ جديد

التقطت التأويلية الفلسفية الإسلامية المعاصرة للدين صيغة مثيلتها في الغرب لتقدّم قراءة للوحي الإسلاميّ. ومن أجل إبراز مشروعيتها، فإنّها تحدّثت عن مقتضيات النظرية الفلسفية التقليدية، وأنها تؤكد أنّ الوحي هو مجرد ظاهرة إنسانية تتسامى فيها النفس للاتّصال بما في الإنسان من ودائع ربّانية. وتقاطعت مع المعرفة النفسانية، واللاشعور الجمعيّ أو الفرديّ^(٢٦)، والأنا المتعالية، لتبني منهجيات تأويلية وظاهرية نشأت في حاضنة العقل الحداثويّ لإبراز مفادات بنت وصلاً بين العرفان والوحي لدى العارف والنبّي في علم النفس اليونغي، وقد

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.

(٢٦) ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ المعاصرين من الحداثويين لم يقدّموا نموذجاً لفلسفة إسلامية معاصرة، بل غاية ما قاموا به هو تطبيق منهجيات فلسفة الدين الغربية على الحقل الإسلاميّ.

حشدت في طرحها جملةً من المعطيات منها:

١. إنَّ التأويليّة الدينيّة في الغرب فرّقت بين الاعتقاد الشعبيّ في الوحي، وهي تفيد أنّه اتّصال من خارج ذات النبيّ بالرسول والنبيّ، وبين القول إنّ الوحي هو

تجربة يستحوذ فيها همّ أقصى على العقل الإنسانيّ، ويخلق جماعةً يعبر فيها هذا الهمّ عن نفسه في رموز الفعل والخيال والفكر، [...] فالوحيّ] هو الحدث الذي يتجلّى به الهمّ الأقصى في همّ أقصى، عاصفاً بالوضع المُعطى ومحوّلاً إياه في الدين والثقافة^(٢٧).

وهكذا، يتحوّل الوحي إلى تجربة جماعة مهمومة بالهمّ الأقصى وهو قيمة القيم الكميّة.

٢. إبلاء فكرة الخيال أهميّة أنثربولوجيّة أطلق عليها محمّد أركون اسم المخيال، وأرجع إليها كلّ قدسيّة للقيم التي تلحق بالناس أفراداً وجماعات، ومنه تستمرّ حياة الوحي التراثيّة، «وعبر هذه العمليّة التاريخيّة والاجتماعيّة والنفسانيّة تغتني الذاكرة الجماعيّة، وتُمتحن المخيال الاجتماعيّ ويظلّ حيّاً»^(٢٨).

وتتداعى فكرة المخيال والخيال عند أبي زيد ليعتبر

أنّ تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم «الخيال» معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعليّة «المخيّلة» الإنسانيّة التي تكون في «الأنبياء» - بحكم الاصطفاء والقطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر [...] فإنّ «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون، دون غيرهم، على استخدام فاعليّة «المخيّلة» في اليقظة والنوم على السواء^(٢٩).

ولعلّ هذا التحليل مقتبس من ما ذهب إليه ريكور في الزمان والسرد من اعتبار أنّ الخيال يشكل القالب التوليديّ للقوانين، فينضبط بذلك مسار النبوة في تشريعها على نفس قدم المساواة مع عبقر الشعر وتأمّلات الروح لدى الصوفيّة. ويصبح النصّ المقدّس، بالتالي، نحوّاً خاصّاً من التراث، إلّا أنّه ذاك الذي يولّد التراث في حركة الجماعة الإنسانيّة ومساراتها التاريخيّة.

وهكذا نكون مع تحوير خاصّ، بحيث يصبح الوحي تجلّياً للمعنى في قلب الواقع

(٢٧) بول تيليش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغامي، الطبعة ١ (كولونيا-بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، الصفحة ٩٢.

(٢٨) محمّد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٩.

(٢٩) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، الطبعة ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، الصفحة ٤٩.

البشريّ، وليس إبلاغاً من الله. ويصبح التاريخ البشريّ هو الذي يوحى بالله. لذا، فقد اعتبر شبيستري أنّ الصيغة القائلة بأنّ الوحي إبلاغ هي صيغة هدامة لمعطيات الوحي في الحياة الإنسانية، وبالتالي، فلا يصحّ منا التعامل معه كخطاب، إذ «الوحي لا يتحقّق على شكل خطاب، بل على شكل ظاهرة يفهمها الإنسان مثل سائر الظواهر الأخرى، ويريد معرفتها بشكل موضوعيٍّ وعينيٍّ»^(٣٠).

وبهذا نصل إلى الحلقة الأخيرة للكشف عن تأثير التأويليّة المعلمنة للدين، بحيث يتمّ الكلام حول وحي جديد. ومنطلق ذلك أن لا إمكان فلسفيّاً للحديث حول الكلام الإلهيّ بما هو متعال، ثم، ثانياً، إنّ مفاد كلمة «آية» يعني إشارة فهم منها هذا الاتجاه أنّها رمز يشير إلى ظاهرة، وبالتالي علينا أن نقرأها كحدث محكوم بالتاريخ أو ككيان محكوم بالتحيز. وكلّما تطوّرت المعرفة العلميّة تطور وتولّد وحي جديد هو لاحق وليس مؤسساً.

الوحي في القراءة الإسلاميّة المعاصرة

أعتقد أنّ معالم هذه القراءة باتت شبه واضحة من تضاعيف ما مرّ معنا. لذا، فإنّي سأعمل على إيضاح بعض من ركائز القراءة ضمن نقاط.

١. النقطة الأولى: إنّ هناك فارقاً بين الوحي بمعناه التكوينيّ، أو الجعليّ، الذي يُفضي عن نفسه من خلال السنن، والوحي بما هو كلام إلهيّ خاصّ يليق به البارئ سبحانه في رُوع بعض من الناس بالطريقة التي عبّرت عنها الآية ٥١ من سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ بِشَرِّ أَنْ يَكُنَّهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾؛ وهذا يعني أنّ الكلام الإلهيّ إنّما يرسله الله حصراً من خلال هذه الأنماط الثلاث:

- أ. الإلقاء الخفيّ في الروع، بحيث تتحد الذات المتلقية مع الكلام الملقى، أو النازل إليها، فلا تبيّ عن درك صدق المصدر.
- ب. أو بطريق خاصّ تنكشف فيه الحقائق على نحو أتمّ.
- ت. أو بواسطة رسول أمين هو المسمّى بأمين الوحي.

(٣٠) محمّد مجتهد شبيستري، قراءة بشرية للدين، تعريب أحمد القبانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٧٦.

وهذا يقتضي أن الوحي من خارج الذات يأتي، لكنه يحدث تغييراً خاصاً في الذات، لذا اشترطوا ضرورة أن تكون نفس المتلقي أو روحه قابلة لمثل هذا الفيض الوحياني.

٢. النقطة الثانية: إن الكلام الإلهي، وإن أخذ شكل التعابير والألفاظ كما هو المعهود عند الناس، لكنه يحافظ على علو وتسامي مصدره - ﴿إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ﴾ - دون أن يفارق أو يتشكل بالبعد البشري، ليجمع بين الخاصيتين بإعجاز لا يستدعي تناقضاً، ذلك أن ما هو بشري يحمل بذاته وجهاً تالهيّاً حقيقياً، فلا يكون الكلام أمراً ذهنيّاً، بل علماً يمثّل عين المعلوم الذي يصيغ حقيقة ذات العالم.

٣. النقطة الثالثة: إن حفظ الذكر الوحياني إنما يكون على مستوى المضمون بنزوله دفعة واحدة على قلب النبي؛ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٣١). كما أنه مفردات تنزل سوراً ونحوها لتحاكي الأحداث ومسارات التطبيق العملي؛ ﴿وَلَا تَجْعَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قِيلٍ أَنْ يَمْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾^(٣٢)؛ ﴿سَتُفْرِكَ فَلَا تَنْسَى﴾^(٣٣)؛ ﴿إِنْ عَلَيْنَا جُمُوعُهُ وَقُرْآنُهُ * فَإِذَا قُرْآنُهُ فَاتَعِ قُرْآنَهُ﴾^(٣٤).

٤. النقطة الرابعة: إن تنزيل الآيات، وإن حاكي الوقائع والأحداث، إلا أنه تعامل معها كأمثال لعبّر تفيد في رسم الرؤية والأحكام والقيم والقانون، دون أن يخصّص المورد الوارد، وأن يوطّر الزمان المبدأ الذي يفسّره تداول الزمان وجريانه.

وقبل إثارة المعالم الأولية لهذا الاتجاه المعاصر فيما يخصّ الوحي، علينا توضيح جملة أمور.

أولاً: إن صدقية أو فساد أي طرح لا يتملّ بتقادمه الزمني أو معاصرته، بل كما قد نجد مساوئ ومشاكل هنا وهناك، فقد نجد ما هو مفيد عند كل أطروحة. ولعل مقتضى الموضوعية يُفضي إلى القول إن أي طرح جديد لا غنى له عن الاستفادة مما أثّر حول الموضوع الذي يعمل عليه.

من هنا، فإنّه، وبرغم الملاحظات على كثير مما حملته نتائج الاتجاه الحداثي في تفسير الوحي، وخاصةً منها تلك الرؤية العلمانية للطرح، إلا أن الملاحظات والمقترحات وبعض

(٣١) سورة الشعراء، الآية ١٩٣.

(٣٢) سورة طه، الآية ١١٤.

(٣٣) سورة الأعلى، الآية ٦.

(٣٤) سورة القيامة، الآيتان ١٧ و ١٨.

آليات البحث هي مفيدة بلا شك. لذا، فإن أي قراءة معاصرة لا بد لها أن تتعامل مع الموضوع على أساس المرونة في الحوار والجدل التوليدي، ثم على أساس أن القراءة للظاهرة أو المعتقد الديني ما لم تكن متممة إلى روح الظاهرة والمعتقد، فلن تستطيع التعبير عنها.

من هنا، نخلص إلى النتيجة المنهجية التالية: إن القراءة قد تكون من داخل المعتقد أو الدين، وقد تكون من خارجه؛ وهذا يعني علمانيته ولو بمعنى ما. وقد تكون قراءة خارج-عقيدية، إلا أنها متممة إليها؛ بمعنى أنها تشغل على آليات منهجية معيارها مضامين مادة الموضوع المبحوث فيه. فلا يلوي المنهج عنق الموضوع.

ثانيًا: إن أقصى ما قدّمته القراءة التقليدية للوحي بحث في ماهيته وبعض خاصياته المنطقية، إلا أنها أفقدته روح فعالياته وتأثيراته الإيمانية، بل وجعلت منه أمرًا مفارقًا للحياة الإنسانية في تجاربها الحلوة والمرّة. فغاب وجه الإنسان، بل وغاب موقع الوحي من بناء النظم الاجتماعي والسياسي والتدبري للشأن العام.

أما القراءة الحداثية، فإنها استحضرت الإنسان كبديل عن المصدر الإلهي للوحي، وعملت في بعض تجلياتها على زحزة المنظومة الدينية عن كل مركزاتها لتبني أفقا آخر، وإن بلغة شاعرية عند النتائج التي تسميها بالكشوفات والإلهامات، وعلمانية في المقدمات والمناهج التي تطلق من خلالها على الوحي اسم التجربة، وكل مصطلحات العلوم الأنثروبولوجية والتاريخية. وكان هذا الاتجاه إذا وصل لمواجهة مستلزمات الطرح المناقضة لظاهر الاعتقاد تحوّل، وبشكل خال من أي اتساق منظومي، من لغة التجريب إلى لغة المشيخة والعرفان. وحجته في ذلك مفردات من قاموس المصطلحات الصوفية.

إلا أن ميزة هذا الاتجاه، كأني اتّجاه علماني نقدي، هو ما يوفره من أسئلة حساسة تخرج عن المؤلف، وتستثير الحفيظة الرائدة لتحركها. من مثل، كيف نقرأ القرآن بما هو متضمن لمسارات أحداث ولغة واقعة وحاصلة عند قوم محددين وفي بقعة محدّدة وزمن محدّد؟ ماذا نفعل بالوحي في منازل الزمن المعاصر وهوياته المتبدّلة؟ وغيرها من أمور.

ثالثًا: إن أولى الموجبات في مسألة الوحي أن نستكشف الخيط الرابط بين المحايث والمتعالي. وأن نعترف ببشرية اللغة وسموها المصدري والدلالي، وأن نتبين بجلاء عمق التماهي والتغاير بين ما هو خارجي وذاتي في روح ونفس الرسول، وبين سريان الخاتمة ووقوعها في الحيز المحدّد. إن مثل هذه الموجبات تستدعي بناء طرح يمثل مسلمة رؤيوية تختزن وتتصدى لمثل هذه الأطراف من المعالجة، وهو الطرح الذي نصطلح عليه بـ«الهيئات

المعرفة».

الوحي في الهيات المعرفة

كما يشي هذا العنوان، فإن مصطلح المعرفة يشير إلى شأن إنساني بشري. وبذلك، فإن الطرح يستحضر الإنسان كمركز ومحور، بل ومعيار. لكن معيارية إنسانية المعرفة تنطلق من حيثة تمثل كل عمق كيانه، وهو الانتساب الإلهي. والقول بكيانية الانتساب الإلهي يترك لكيونة الذات، بمعنى صيرورتها، مساحات من التشكل بفعل الحيثة البشرية المحاطة بعمق كيانها الإلهي، بحيث يمكن لنا القول أن ماهية ثابتة للذات، فلا يصح القول في حق الإنسان إنه وجود جوهري منجز وساكن، بل هو كيان قائم على حيثة لا نهائية، ممثلة بالحقائق والإمكانات والمعاني المفتوحة التي تغذي سيرها الصوري البشري من تجليات الفعل الكياني الإلهي المحايت والمتسامي. فكلما اقترب المرء نحو ذاته عرفها، وكلما زاد فيض التجلي على صفحة قلبه انعكس الأمر إرادة وحركة وعملاً يتشابه مع الحيثة والعكس صحيح. فبالبعد تشتد المغايرة كما بالقرب يقع التماهي.

وعند التماهي حالات وشؤون من كشف، لإلهام، لشهود، لوحي هو النفحة الإلهية العظمى التي تحدث عند الذات التحول النهائي الأكمل.

والوحي نسائم إلهية تجلي عند الذات بلا واسطة حيناً، وتتمظهر بوسيط مغاير أخرى، وتجذبه ثالثة ولو من بعيد. إلا أن الوحي يبقى عنواناً مستقلاً يمثل مكن ما نسميه بـ«الإلهيات». وما لم تستعد الذات، جهاداً وتحولاً، فلن تصل إلى ذات المقام المحمود^(٣٥). أما كيف يحصل عند الذات ذلك فهو بالفطرة. إلا أن هذا القسم من المعالجة نؤجله لبحث مستقل في «طبيعة الإنسان»، والتي نراها بالعموم «مسواة» في فطرة القابلية التكاملية لنجدي الخير والشر، وليست «منجزة»، إذ شرط مسارها الفاعلية. أما علة سويتها المتكاملة التي تنقلها من نجد إلى نجد آخر فهو إما الوحي، وإما الوسوسة. بالأولى نتجه نحو التوحد التوحيدي، وبالثاني تنفصل نحو التغير الشيطاني، بمعنى الشطط والبعد عن صراط السوية.

(٣٥) المقام المحمود هو المرتبة الأكمل للحقيقة المحمدية التي تذوب فيها حقائق الكمالات الفردية للجماعة الإنسانية في اليوم الشهود.

إنّ الوحي ليس مجرد ملاك، بل هو نافخ الروح الإلهي في المَوَات، وفي ظلام الغفلة، ليحدث في الثاني نور الهداية، وفي الأوّل عبث الحياة. والوحي - حسب الإسلام - وإن كان هذه الحيثية المتسامية عند كلّ شيء، وحقيقة، فهو كذلك المحيط بكلّ مسار لكلّ شيء، وحقيقة. إنّه فطرة الكيان وصالح العمل ونور هداية القيم. والوحي، وإن بدا عند الأعين وفي السامع والرؤى، لكنّه، وهذا الأهمّ، يظهر في تحولات الذات المفضية إلى بناء الإخاء، ويظهر في القبول المفضي للفرقان والقرآن، ويظهر عند سجود المصلّي وجلد الصابر، وشكيمة انتصار المجاهد، وتدبير السياسة وأنظمة الحقوق، وأحكام التشريعات. وعندما نقول يظهر عندها، فهو يبين تارة كُنْجَز جاهر، من مثل أحكام الصلاة والصوم والميراث وغيرها، وأخرى كسويّ في العدالة والحقّ عند نظام التدبير والعلاقات والحقوق، بحيث يرفض التعالي على حضور الإنسان في سيرورته الصانعة لصيرورة الحقيقة كياناً.

وإذا أردنا الانطلاق من النقاط الأربع للدخول في المبحث، فسوف نطرح على أنفسنا السؤال التالي، متجاوزين كلّ تقسيم لنسر وحدة المعنى عبر السؤال.

كيف يعبر الوحي عن نفسه؟ وكيف نتعرّف إليه؟

بعد أن قسّمنا الوحي إلى:

١. تكويني، هو نفحة الحياة والهدى والنور في كلّ ذات وحقيقة، وأنّه يرتسم في الوجود والكون بحسب قابليّاته، إذ يمثّل قابليّة التكامل في هذه الموجودات، فإنّ الإنسان لا يخلو من هذه القاعدة: «وَقَفَّحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ وهي وحي السرّ الأخفى الذي به كان الإنسان إنساناً، واستوجب أن يُكرّم في السرّ والبحر، وأنّ تسجد الملائكة لعظيم ما استودع الله فيه. وهذا السرّ الأخفى هو منبت الدين القيم المنزرع في جبلّة الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهو المجيب لأيّ نداء أو تسام إلهي يرفع الله به الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور. إنّه حقيقة الإنسان بوحية وعقله الباطن.

٢. نبوي، مهمته أن يعظّ الناس في أنفسهم فيثير فيهم ما خبا من وحي تكويني وفطرة سليمة، وأن يضع الموازين ومعايير الحقوق. كما ويرسم سبل الرقيّ الجهادي في الله وبالله، إلى أن يحدّد مناهج السلوك التشريعيّ بملاكاته التربويّة والتذكيريّة.

وإذا ما استقام أمر الوحي بوجهيه أسمى، تشریفاً له، «كلام الله». والكلمة، وإن قسّمها

أهل العربية إلى فعل واسم وحرف، وخاض في جمالياتها أهل البلاغة، وسبح في غمراتها أهل اللسانيات والفلسفات، إلّا أنّها عند المقام الإلهي تعني شيئاً واحداً: الحقيقة الدالة على أصل كلّ حقيقة. ومن هذا النحو، نتجّه لفهم معنى قوله سبحانه في الآية التي قلنا إنّها تمثّل الشأن المركزي في فهم معنى الوحي، إذ يقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلَّهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(٣٦).

الآية التي شغلت المفسرين كان الحاضر الأكبر فيها:

١. البشر محطّ الخطاب الإلهي.

٢. الكلام الإلهي الذي يقصد المُخاطب (الإنسان).

٣. مُنشىء الخطاب: ملاك، ذات، أمرٌ ما وراء الحجاب. وهو الفاصلة بين أمرين تصل بينهما أو تسعى لذلك.

٤. مصدر الكلام: العليّ الحكيم.

فقد يتلوّن الكلام بطابع الحيز البشري، إلّا أنّه ينفلت من حيث الدلالة والهدف عن كلّ حدود ضيقة، وهنا ميزة الإعجاز القرآني.

فالإعجاز يعني الفعل أو الأمر الذي يفوق طبعي المتوقّع والمتعارف عليه. عصا موسى هي عصا. والأفعى كانت أفعى. كلاهما من لون العناصر الطبيعية، لكنهما في الفعل والدلالة يتحوّلان إلى ما يفوق العُرف والمتوقّع من الطبيعة. ولم يكتشف الناس قدرة العليّ الحكيم إلّا بسبب تحويل المشهد الطبيعي إلى واقع فوق الطبيعة.

وكذا الأمر بخصوص لغة القرآن وأحرفه المقطّعة من أحرف عربية وسياقاته المشحونة بالأحداث المشهودة في العصر والتاريخ والعبر، ليتحوّل الطبيعيّ فيه إلى منعطف إعجازيّ في هويّة أمة بؤرة معناها «القرآن»، الذي استُحفظ من الله وحياً عبر أمين الوحي جبريل، ليتألّف في مستودع الوحي محمّد الرسول، وليتمظهر في بناء حياة ورؤية وسلوك إنسان الفطرة، إنسان العدالة، بمعناها النفسي والاجتماعي.

والأهمّ من هذا هو - أي الوحي - التعبير التامّ عن إحاطة الغيب كواقع بواقع الطبيعة، وجعلها تنخرط في مشروع الإياب إلى المصدر الذي هو الله الأوّل والآخر، الظاهر

(٣٦) سورة الشورى، الآية ٥١.

والباطن. فالعَلِيّ لم يتحيّز، ولم يُقنّن، بل بحكمته مارس فعل التحوّل في الأشياء لجعلها حقائق ومعنويّات وقيم تبرز شرائع وأنظمة من القيم والحقوق.

ولأهميّة الآية ومركزيتها، فإننا سنختار نموذجين متغيّرين من المفسّرين والمؤلّين:

الأوّل: العلامة الطباطبائي، وهو المعروف بكونه يمثّل منعطفًا حسّاسًا في التفسير والتأويل العقلائيّ للقرآن الكريم، وقد أقام بناء التأويليّ على جملة أمور، قام بعدها بالتوقّف عند الآية من سورة الشورى.

والمُلفت في هذا البناء أنّه عمل على تبيان خصائص وفعاليّات الوحي أكثر ممّا اهتم بقراءته من حيث ماهيته، رغم كونه فيلسوف الصدرائيّة المعاصرة بلا منازع. ومن هذه الخصائص المبرزة لتأويله حقيقة الوحي نذكر:

١. ربطه الوحي بإشكالية النزوع البشريّ نحو الاختلاف. فالطبيعة الاجتماعية للناس نزاعة نحو الاختلاف، ومثّل هذا النزوع يحجب - حسب رأيه - الإنسان عن اجترّاح الحلول الموفّرة للتآلف والتعاون، ممّا استوجب دخالة من خارج الطبيعة البشرية يستنقذها من ضيقها وضنكها وعداوتها. وهو - حسب الطباطبائي - وحي النبوة.

فالنبوة حالة إلهيّة نسبتها إلى هذه الحالة العموميّة من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم، بها يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسان، وهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي^(٣٧).

ويعتقد الطباطبائي أنّ هذه الخاصيّة عند الوحي هي حقيقة قرآنيّة تصدّقها التجربة، إلّا أنّ ما لم يقله، قدس سرّه، هو أنّ الفطرة فيها نجدُ التآلف أيضًا، وهو الداعي نحو البحث الدائم عن التكامل الإنسانيّ بين الجماعات والأمم. وهو أيضًا حقيقة قرآنيّة تُعاضدها التجربة وما صوت الوحي المسموع من بصيرة الفطرة إلّا بسبب هذا النزوع الفطريّ.

المهمّ هنا هو أنّ الوحي قائم على خاصيّة تفعيل رفع الاختلاف بين الأمم والشعوب والجماعة، وهي خاصيّة سياسيّة وحقوقية بامتياز.

(٣٧) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، إشراف وتصحيح الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، المجلد ٢، الصفحة ١٣٣.

٢. إنَّ من وظائف الوحي المركزية، التي أعطاها الأنبياء والرسل، «الشرائع السماوية»، وخاصية هذه الشرائع توفير سعادة الدنيا والآخرة، «فالذي يعطيه الوحي شرع إلهي فيه هداية الناس إلى سعادة حياتهم في الدنيا والآخرة، وليس لمانع أن يمنعه تعالى عن ذلك لأنَّه عزيز»^(٣٨).

٣. إنَّ غاية الوحي هي الإنذار، وهذه واحدة من طرق تعريفه، إذ الآية القرآنية «تعرف الوحي بغايته التي هي إنذار الناس من طريق الإلقاء الإلهي، وهو النبوة، فالوحي إلقاء إلهي لغرض النبوة والإنذار»^(٣٩). إنه إذا، إلقاء إلهي، أي أمر من خارج الذات يقرُّ فيها، غرضه الإنباء والإنذار. ومن مجموع الخصائص نفهم أنه الفاصل بين الحق والباطل والمحبي لأهل الحق.

بعد هذه المرحلة من ذكر الخصائص والفعاليات التي منها نعرف الوحي، فإنَّه، قدس سره، يعود فيعرفه من حيث قيمته ومكانته وعلو شأنه، فيورد جملة أمور منها:

١. تفسيره للآية الكريمة ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى النَّبِيِّينَ مِنَ قِبَلِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ * له ما في السموات وما في الأرض وهو العليُّ العظيم * تكاد السموات يتفطرن من فوقهن ﴿١٠﴾ التي توقفت عندها ليستنتج أنَّ الوحي إفادة من الله وسنة جارية لكل الأنبياء. وأن لهذا الوحي آثاره التكوينية، إذ

المراد من تفطر السموات من فوقهن تفطرها بسبب الوحي النازل من عند الله العلي العظيم الماز بهن سماء سماء حتى ينزل على الأرض، فإنَّ مبدأ الوحي هو الله سبحانه، والسموات طرائق إلى الأرض قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾^(١١).

فإعظامه من حيث المصدر العلي العظيم، وإعظامه من حيث مروره على السموات اللاتي تفطرن عند دخوله عالم الأرض ليفتح السماء على الأرض. وهو يظهر من حيث عظمتة القرآنية بقوله سبحانه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَمِيلًا﴾^(١٢).

وهذه العظمة القرآنية هي التي تولي الأرض شوق السماء وتجذبها نحو مصدر العظمة ولغة العظمة، فتنسب مضمونها الطبيعي إلى العلي العزيز الحكيم العظيم.

(٣٨) المصدر نفسه، المجلد ١٨، الصفحة ١٠.

(٣٩) المصدر نفسه، المجلد ١٨، الصفحة ١٨.

(٤٠) سورة الشورى، الآيات ٣ إلى ٥.

(٤١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلد ١٨، الصفحة ١٠.

(٤٢) سورة المزمل، الآية ٥.

٢. إنَّ المستودع الإنسانيّ اللاتق بالوحي هو قلب المعصوم ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾^(٤٣)، ومصدر نزوله هو ربّ الإنسان الكامل، ربّ الحقّ، وهنا يأخذ أمين الوحي اسم روح القدس؛ ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾^(٤٤).

والمراد بالقلب، المنسوب إليه الإدراك والشعور في كلامه تعالى، هو النفس الإنسانية التي لها الإدراك وإليها تنتهي أنواع الشعور والإرادة، و«الذي يتلقاه من الروح هو نفسه الشريفة من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة»^(٤٥).

من هنا، فإنّه يعيب على من يذهب إلى أنّ القرآن الكريم من منشآت النبيّ، أو أنّ ألفاظه هي من منشوراته.

وشرط هذه الأمانة والقول الثقيل عند القلب، أن يكون ذا عصمة في الرتبة والتلقّي والأداء. وبالرغم من كون الوحي أمراً مختلفاً عن صاحب القلب، إلّا أنّ له ميزة موضوعيّة، وهي أنّه إذا ما نزل في القلب، «لم يختلجه شك ولا اعتراضه ريب في أنّ الذي يوحى إليه هو الله سبحانه»^(٤٦). ومؤدّى هذه الجملة، أنّ تمامها يحصل في حقيقة القلب حتّى يصير الوحي عين حقيقته، ومبدأ صوابه ونور معارفه.

وكلّ هذه المسارات المعصومة هي لحفظ الوحي الإلهيّ من لدن مصدره إلى بلوغه الناس.

بعد أن نصل مع العلامة الطباطبائيّ إلى الآية المركزيّة في موضوع الوحي، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ يَشِيرُ أَنْ يَكْلُمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِي بِأَذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيَّ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نَوْراً يُهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٤٧)، نتعرّف أنّ الوحي نحو من تكليم الله للبشر، إمّا مباشرة وبلا واسطة بين الله والبشر (هنا النبيّ مثلاً)، أو من خلال أمين الوحي (الملك)، أو من وراء حجاب؛ أي بواسطة من مثل تكليم الله لموسى داخل النار في الشجرة.

وهذه الأشكال غير الاعتياديّة من الكلام تحايث عالم الطبيعة وتجاوزها بسبب أنّه

(٤٣) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ و١٩٤.

(٤٤) سورة النحل، الآية ١٠٢.

(٤٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٥، الصفحة ٣١٧.

(٤٦) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، الصفحة ١٣٧.

(٤٧) سورة الشورى، الآيتان ٥١ و٥٢.

سبحانه عليّ حكيم. وخلاصة القول إنّ الكتاب هو من عند الله ووحيه، وإنّ الإيمان والمعرفة الإجمالية التي كانت في قلب الرسول صارت تفصيلية بعد نزول الوحي عليه، ومنهما الهداية إلى صراط السبيل.

وهذه الرؤية ترتكز على ملاحظة:

١. الوحي كحركة إلهية بفعل الخطاب الإلهي (الكلام)؛

٢. تنزّل بحسب مقتضيات، إمّا مع ذات تأنس بالوسيط، أو ذات قادرة على مواجهة التفاعل المباشر مع ملاك الوحي النبوي، أو ذات تجاوزت كلّ حدود فصارت قاب قوسين أو أدنى من اللانهاية الجامعة والمؤهلة للتلقّي المباشر للكلام الإلهي.

٣. هذا، وركّز على أنّ طبيعة الروح النبويّ قابلة للتّرقّي والازدياد، وهي كلّما ازدادت في تكاملها عبّرت عنه بنحوين:

أ. نحو الاقتراب من مصدر الوجود والوحي.

ب. نحو الشمولية في الهداية - ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (٤٨) - بحيث تشمل الهداية كلّ العالمين، وفي كلّ شؤونهم الخاصّة والعامة.

وقبل أن أطوي صفحة منهج الطباطبائي وقراءته للوحي، لا بدّ من الإشارة إلى أن ركيزة طرح «الهيئات المعرفة» تعتمد على هذه الروح التجديدية عند الطباطبائي التي تختزن الجديد في القراءة دون الانزلاق إلى ضرورات المنهج الحدائوي.

من هنا، نسمّيها بالروح التجديدية القائمة على الاجتهاد والمعاصرة، لكن لا يخفى أنّ البناء النظريّ عند العلامة الطباطبائي، حينما صاغ مورد الحاجة الإنسانية للوحي، ذهب إلى اعتبار أنّ الطبيعة الفطرية للبشر تنزع نحو العداوة والاختلاف. من هنا نقصها عن توفير الحلّ للمشاكل الإنسانية والاجتماعية.

وهذا التحليل إنّما يتأثر بمنطق السلبية في النظرة للطبيعة البشرية، لا لشيء، إلّا لتسويق الحاجة الضرورية إلى ما هو خارجها. علماً أنّ بعض مباني وتفسيرات الطباطبائي تقوم على أصالة النزوع نحو الكمال، ومن واقعية هذا النزوع يجد الوحي أرضية القابلية والنوق الإنسانيّ نحو الاهتداء بالوحي. ولإنصاف في القول، فإنّ هذه النقطة بالتحديد - أي

(٤٨) سورة الشورى، الآية ٥٢.

النزوع الفطري نحو الكمال - وجدت تكاملاتها في مدرسة الشاه آبادي، وفي تفسيرات الإمام الخميني الأخلاقية والعرفانية القائمة على هذه النظرية التي بلورها الشاه آبادي في كتابه *رشحات البحار*^(٤٩).

فلا حاجة لخطيئة أصلية أو نقص وجودي في الذات الإنسانية حتى تحصل الحاجة إلى الوحي. وللمرة الثانية أعيد القول: إن هذه النقطة لا بد من تبلورها في مبحث «الطبيعة الإنسانية»، إلا أن الأمر المستعجل هنا هو القول إن الهداية الإجمالية في تكوين الفطرة، «الجعل الفطري»، تحتاج إلى الهداية التفصيلية والتحسينية (التقوى) التي يمنحها نور الوحي للروح والنفس والقلب. من هذه النقطة، بالذات، نجد خطّ التواصل التركيبي بين أصالة الفطرة التكوينية وأصالة الوحي في نور الهداية لصياغة الذات الإنسانية.

الثاني: وهو الخطّ الحداثوي الذي التجأ في قراءة مضمون هذه الآيات إلى فرضية أطلق عليها اسم «فرضية متافيزيقية» لا تفصل بين الله والعالم، ومقصوده:

بالنسبة إلى الله تعالى حيث نرى أنه موجود في كل مكان ولا يوجد مكان أفضل وأهم من مكان آخر بالنسبة إلى وجود الله ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر فحينئذ لا فرق في قولنا بأن الله يتحدث من داخل النبي أو خارجه [...] وبالنسبة إلى جبرائيل أيضاً فإنه لا يختلف حاله في باطن النبي أو خارجه^(٥٠).

من هذه النقطة يتقل فجأة ليقول: «لذلك فإن تصوير شكل ملك الوحي إنما يقع في ذهن النبي لا في الواقع الخارجي»^(٥١).

قد يسأل سائل إذا كان داخل النبي - كما يقول صاحب الفرضية - مثل خارجه، فما علاقة هذه النقطة في تقرير أن الوحي (الملاك) حينما جاء النبي تولد من ذهن النبي، لا أنه كان وجوداً خاصاً تنزل على النبي؟

إنها فرضية متافيزيقية كما يقول. وهو القائل: إن المتافيزيقا تتناول كليات الأمور، ولا تتحدث عن جزئيات ومسارات. وقد يتفق في كثير من هذه الفرضية التأسيسية مع من يختلف معهم أصلاً في مصدر الوحي، وأنه داخل النبي أو خارجه. لذا، لا يصحّ منه ادّعاء التفرد في هذه الفرضية. فمعرفة المصدر يرجع لواحد من أمرين: إما النصّ وإما المنهج البحثي الذي

(٤٩) انظر، محمد عليّ الشاه آبادي، *رشحات البحار* (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠١٠).

(٥٠) بسط التجربة البرية، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٤ و ٢١٥.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٦.

اعتمده الحداثوي.

أمّا النصّ، فإنّه حينما توقّف مع الآية المذكورة من سورة الشورى، اعتبرها كلّها من أنواع الوحي، لكنّه يقول:

ولكنّ الكلام أنّ هذا الوحي من النوع الأخير والذي يدركه النبيّ بدون واسطة ليس بنفسه معياراً وملاكاً لكون الكلام إلهياً [...] فالنبيّ نفسه يمكن أن يصل إلى فكرة معيّنة ويدرك في نفسه كشفاً عن حقيقة معيّنة [...] ويكون هذا الكشف إلهياً ويطلق عليه اسم الوحي^(٥٢).

ثمّ يردف في القول: «فعندما نقول إنّ الوحي الذي نزل على النبيّ هو أمر تاريخيّ وخاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر فإنّ هذا الكلام لا يثير خللاً في كونه إلهياً»^(٥٣).

وهنا انتقال عجيب من مبحث الوحي إلى مبحث الكلام الإلهيّ، ولا يخفى أنّ الكلام الإلهيّ في أدبيّات الإسلام ومفروضات العرفان والفلسفة الإسلامية منه ما هو آفاقيّ، ومنه ما هو أنفسيّ، ومنه ما هو سنّة تكوينيّة، ومنه ما به انفطرت السموات والأرض، ومنه ما هو هداية للخلائق بأنواعها وصنوفها. والوحي أيضاً هو كلام إلهيّ، إلّا أنّه من نحو خاصّ. وكلّ النقاش في هذه النحو الخاصّ. لذا، فإنّ الخلط والمغالطات الحاصلة في هذا التأويل نابعة من خلفيّة هي خارج النصّ ووضوحه المرتبط بالوحي الخاصّ. وهذه الخلفيّة اقتضت منه أن يعتبر وحي النبيّ كشفاً، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما تحدّث عن أنّ النبوة في حالتها الوجدانيّة (الوحي) هي تجربة قابلة للتوسّع والانقباض كأيّ تجربة، مثلها كمثّل الشاعريّة لدى الشاعر، أو فنّ الفنان، أو مهارة التقنيّ، وغير ذلك ممّا هو حاصل لدى البشر.

ثمّ إنّ من مقتضيات تأكيد هذه الخلفيّة، أن يتنظّر لخضوع التجربة النبويّة للظروف الضاغطة، والزمان والمكان، ممّا يحاصر الصلاحية في الظروف والمقتضيات. وهنا تكمل الصورة التي تقدّم للخلفيّة مشروعيّتها. وما تلك الخلفيّة إلّا منهج البحث الذي انطلق منه في معالجته. ولتقرير الموقف في مشروعيّة هذا المنهج الحداثويّ، لا بدّ لصاحب الطرح أن يؤكّد على إيمانه بوجود إلهيّ، إلّا أنّه وجود إلهيّ متساو في فاعليّته مع كلّ البشر، فليس «محمّد الرسول» بأولى في الوحي من «عبد الكريم سروش الكاتب»، وهو يقول بهذا الصدد:

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

فليس الأنبياء فقط بل حتّى الأشخاص ما دون الأنبياء يشعرون في أنفسهم بمثل هذا الشعور والإحساس [...] فأنّا رأيت مرّات كثيرة في عالم الرؤيا شخصاً ينشدني بعض الأشعار، وقد كتبت بعض هذه الأشعار بعد الانتباه من النوم^(٥١).

الفرضيّة، إذًا، أنّ الله المتجلّي في عالم ما بعد الطبيعة هو عينه المتجلّي في عالم الطبيعة، وأنّ المخلوقات تتساوى في حقّها بهذا التجلّي الإلهي، وإنّ تفاوت التجلّي فيها حسب قابليّاتها ووسعة تجاربها. من هذه النقطة ينفذ الطرح إلى القول إنّ الله يتكلّم من داخل الطبيعة لا من خارجها، وهذا هو الوحي، بل هو يذهب مذهباً لا نرى أنّ الفرضيّة تقتضيه، إذ يُسقط دعواه على الفرضيّة إسقاطاً، وذلك حينما يقول:

فالنبيّ، وبسبب كونه بشراً جسمانيّاً وقد دخل إلى عالم الطبيعة فكلّ شيء في عالم الطبيعة طبيعيّ، بمعنى أنّه مطبوع بطابع الطبيعة على جبينه ولا يمكن من الخروج عن هذا الإطار^(٥٢).

فهنا أنّ النبيّ - أيّ نبيّ - هو بشر. وفهمنا أنّ البشريّة تنتمي إلى عالم الطبيعة. كما ووافقنا واتّفقنا على أصالة الحضور الإلهي في عالم الطبيعة وما بعدها، إلّا أنّ الفرضيّة الجديدة هنا، التي قالت إنّ الانتماء لعالم الطبيعة مطبوع على جبين النبيّ فلا يمكن من الخروج عن هذا الإطار، تحتاج إلى مؤونة نظريّة وفلسفيّة زائدة عن الحدث الذي كان قد قاله الطرح، وإلاّ فبإمكاننا القول، والمسألة هي كذلك، إنّ الله الحاضر في كلّ شيء، قاهر في حدوده لكلّ الحدود، بحيث إنّ انتساب الطبيعة وما بعدها يعود إليه بالضرورة، وهذه النسبة تجعل من الكلام عن أصالة «وحدة الوجود» قاعدةً متينة. ففي الوقت الذي يتمايز فيه عالم الشهادة (الطبيعة) عن عالم الغيب (ما بعد الطبيعة)، فإنّ مآل وأحكام التحقق في العالمين واحدة. وهو ما أفسح في أدبيّات الإسلام ومفترضات الفلسفة والعرفان المجال للحديث عن إحاطة الغيب بعالم الشهادة. وهي الأطروحة التي عبّر عنها بـ«بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، وأنّ الحقيقة الحاصلة كلّما ازدادت بساطة، كلّما ازدادت سعة لما تحتها. ومن هذه نشأت مبررات ومسوّغات البرهان على وثيق الصلة بين ما هو طبيعيّ وما فوق الطبيعيّ.

ومن هنا، فإنّ التسامي نحو المطلق لا تحدّه الطبيعة، لأنّ قابليّة النفس للتجرّد - رغم نشوئها الطبيعيّ - تسمح لها بهذا التجرّد التسامي والمتّصل بعالم البدن الطبيعيّ في أنّ

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٥.

(٥٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١٩ و ٢٢٠.

واحد. وكما أنَّ لعالم البدن حيّزه ومحيطه الذي يتّصل به، فإنَّ لعالم الروح أحكامها ومحيطها من العالم الذي تتواصل معه بنحو من التواصل الذي لا يمنع العقل، وإن كان يتعرّف عليه بواسطة هي غير العقل. هذا المسمّى بإخبار الوحي عن نفسه عبر النقل.

لكن يبقى السؤال، ما الداعي عند الطرح الحداثويّ - الذي لا نعتقد أنّه قد خفيت عليه هذه الأمور - لادّعاء بشريّة النبيّ، وبالتالي لغة القرآن، وبالتالي شأن الدين والرسالة؟

إنّ المنهج الذي ينطلقون منه وطابعه العلمانيّ؛ المنهج الظواهريّ الذي يقضي بتحوّل أيّ حقيقة إلى مجرد ظاهرة يحبكّ الذهن خيوط بساطها، والأنثروبولوجيا التي عليها أن تخترق حرمة المقدّس لتحوّله إلى مجرد موضوع متحيّز وقابل للتفكيك والتفسير ثمّ التحكّم، والتأويليّة المعاصرة التي تنزع الخصوصيّة عن النصّ فتأخذه إلى ميدان النظرة فتشتغل عليه كرمز مشير، أو أسطورة موحية.

وبكلّ الأحوال، فإنّ الاستهداف والفعاليّة التي ينصبها المنهج الحداثويّ هو إخراج الأمر عن دائرته المفترضة، وإدخاله حيّز الذهن البشريّ الصرف ليتحكّم به الذهن بموجب هذه الفعاليّة، ولا مانع بعدها أن نسمّيه ما شئنا: وحيّاً أو ديناً أو غيباً أو إلى ما هنالك من تسميات.

وهذا ما يسمح لباحث كـ«سروش»، وبسبب من المنهج، أن يعلن عن إلهيّة الرسالة ونبوّة محمّد لكن ضمن ما يلي: «تجلّت للنبيّ حقيقة النبوة وصار منوراً كبودا، ونزل عليه الوحي وزالت عن عينه الحجب والأستار دفعة واحدة»^(٥٦).

لماذا بودا؟

لأنّه الرجل الذي يعرفه سروش جيّداً. فهو لم يدّع ديناً، بل أتباعه ألبسوا استنارته طابع الدين، ولأنّه رمز الاستنارة النابعة من قلق الحياة والألم والشيخوخة والموت - بالنفس صار «بودا»، وليس بملاك وحي - فهكذا يبدو وحي «محمّد» حسب منهج سروش. وكي لا نظلم الرجل، فليس سروش صاحب ابتكارات منهجيّة، بل ما عنده مأخوذ من منابع ومصادر غربيّة وعقل حداثويّ سعى إلى تطبيق هذه الممارسة المنهجية على أديان أخرى كالمسيحية وغيرها. ثمّ إنّ تأثيره إلى حدّ بعيد بالاستخدامات المنهجية التي مارسها أمثال محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد، وطاقماً واسعاً في العالم العربيّ على حقل الدراسات الإسلامية. إلّا أنّ

(٥٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.

هؤلاء اشتغلوا على السلطة التمثيلية للإسلام والتي تمثلت بأهل «السنة». من هنا، جاءت مجموعة كشبستري وسروش وغيرهما لينقلوا تلك المنهجيات ونتائج الدراسات التطبيقية لها من الحقل السنّي إلى الحقل الشيعي، وأضافوا إليها مسحةً إيرانية، لما هو معروف من نزوع فلسفي وعرفاني في القراءة الشيعية الإيرانية.

فالرجل - والحق يقال - مجرد أسير لهذا الحراك وليس بمنتج له.

من هنا، يبدو على طرحة الاضطراب والتهافت القلق، خاصةً بين المقدمات والنتائج. ولكن لا شغل لنا معه أو غيره إلا بمقدار ما هو مثال. لنقول بعده إن اهتمام «الهيئات المعرفة» بالمنهج يستند إلى سؤال منهجي هو التالي؟

ما المرجع المعياري في صياغة أي أطروحة حينما يكون الأمر مرتبطاً بدين كالإسلام؟ هل هو النص؟ أم أنه الواقع الآني والمنهج؟ إننا، وبرغم تأكيدنا على مرجعية المنهج، لكننا نعتبره، ولضرورات رويوية-منهجية، يعود إلى مرجعية أخرى هي المرجعية المعيارية؛ عنيت النص وما نجده عند النفس من فطرة. ومن المعلوم أن المعيار حاكم على كل مرجعية مهما علا شأنها، إذ بها نحفظ انزلاقات الطرح وفعالياته.

وبذلك، فإننا نقرر أن الوحي يعبر عن نفسه بفاعلية ما يحدثه من تحول تفصيلي في ذات النبي النزاعة نحو المطلق والتي يجيها الوحي بالكتاب والإيمان ليخرج النبي كفاعل معصوم لروح الوحي ومنطوقه في الهداية والإرشاد والتشريع. وهذا ما يطوّر كل ذات إنسانية قابلة لملاقاة نور النبوة الموحى في إيمانها وتعاليم كتابها. وإذا ما عدنا - ولا بد لنا من مثل هذه العودة - لأي منهج فلدراسة هذا العامل الديني الذي يحدث صناعة إنسان جديد ومجتمع وحياة جديدين. بل إن للمنهج دوراً نقدياً في رسم معالم السؤال الذي يوحّد في أجوبته الافتراضية والمظنونة عوالم الصلة بين التسامي والتمثيلي، وما فوقه، بين البشري والوحياني. فقبل هذا الحراك الفكري والفلسفي الذي أنتج المناهج والقراءات المعاصرة، فإن موضوع الوحي كانت أسيرة المحجوب ودوغماتيات الفلسفة الأرسطية في الوسط الإسلامي، إضافة إلى مقررات المدارس الكلامية الجامدة والجوهرانية أن الوحي بموجب ما ذكرنا يعبر عن نفسه باعتباره:

١. لسان الكلام الإلهي المنزل والمدون في القرآن الكريم؛ واللغة هي التكتيف الدلالي لملاقاة الحقيقة الوحيانية الهادية بالحقيقة الفطرية النزاعة نحو الكمال.

من هنا، تحتضن اللغة - رغم لونها البشري - قيمة وطاقة تتجاوز للمحدودية نحو فضاء الديمومة في عمق السرّ الإنساني والالانهاية الإلهية التي يعبر عنها الوحي الملائكي النبوي.

٢. شخص النبي من حيث واقعه الروحي وبناءاته المعنوية وقيمه التي يرسم لها حيثة التواصل الفعال بين تعاليم السماء واحتياجات الأرض وضرورات البشر.

٣. الأحكام والتشريع والمناخات التربوية والتزكوية التي تتوفر على قدرة صناعة الإنسان والمجتمع الوحياني.

٤. الزمن بما هو أحداث ووقائع تتصل فيها اللحظة بنسيج الماضي الحاكي عن سرديّة الذات النبوية الاستخلافية في كل مقاصدها وطموحاتها المستقبلية لبناء الزمن الوارث للنبوة الشاهدة والشهيدة.

عليه، ليس الوحي مجرد مفاهيم مفصولة عن الوقائع، ولا هي وقائع خالية من القيم والرؤية. كما أنّ الوحي ليس تاريخ خلاص، بل إنه فعاليات الهداية في حياة الكائنات، سيّما خليفة الله في خلقه آدم (مسجود الملائكة).

العلاقة بين الفلسفة والوحي في علم الكون لدى الفارابي

غلام رضا جمشيديه^(١)، أبو الفضل مرشدي^(٢)

يُعتبر أبو نصر الفارابي من أوائل المفكرين المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية بجدّ، حيث سعى إلى الموازنة بين الفكر الفلسفي والتقليد الفكري الإسلامي. وقد قام بالكثير من التأمّلات حول العلاقة (النسبية) بين الفلسفة والدين والعقل والوحي، فاتخذ «الفلسفة الصحيحة» أساساً للدين في الوقت الذي قدّم فيه تفسيراً فلسفياً للوحي والنبوة. وقد فسّر شارحو آثار الفارابي العلاقة بين الدين والفلسفة والنبوي والفيلسوف في آراءه بأشكال مختلفة، وأخذ عليه البعض تفضيله للفيلسوف على النبي. إلّا أنّنا، إذا ما أخذنا بقراءة الفارابي الأثر بولوجية، سنجد أنّ النبي، عنده، هو فيلسوف، يتولّى، إلى كونه فيلسوفاً، رسالة هداية الناس وإرشادهم.

المفردات المفتاحية: الوحي؛ النبوة؛ الفارابي؛ العقل الفعّال؛ القوة الناطقة؛ القوة المتخيّلة؛ البرهان؛ الخطابة.

المقدمة

منذ أن وطأت الفلسفة اليونانية ساحة الحضارة الإسلامية، طُرحت قضية العلاقة بين الفلسفة والوحي، وقد بُذلت الجهود لتحديد هذه العلاقة، ولتوظيف الفكر الفلسفي في الدفاع عن المعتقدات الدينية. وربما كان المعتزلة أوّل فرقة من الفرق الإسلامية التي استعانت بالمنطق والفلسفة اليونانية لإثبات أصولها العقائدية، من قبيل العدل، والتنزيه والتوحيد، والجبر والتفويض، وغير ذلك، بهدف مجادلة الفرق الإسلامية الأخرى والمؤمنين بالأديان

(١) أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية في جامعة طهران.

(٢) طالب جامعي في مرحلة الدكتوراه في قسم علم الاجتماع في كلية العلوم الاجتماعية في جامعة طهران.

الأخرى^(٣). ومع ذلك، فقد كان تأثير الفلسفة اليونانية في الكلام المعتزلي هامشيًا، لأنَّ أيًا من متكلمي المعتزلة المتقدمين لم يُبدِ رغبةً في تدوين مجموعة منظّمة وكاملة من أسس الفكر الفلسفي اليوناني^(٤).

وكانت الإسماعيلية بدورها من الفرق الإسلامية التي عمدت إلى تفسير قضايا الدين وأحكامه، وقدمت استدلالًا فلسفيًا على النبوة. وقد سعى مفكروها، من خلال استخدام كلمة «التأويل» القرآنية، إلى تقديم حوار فلسفي وهرمنوطيقي لتأسيس علم عقلي لا يجافي الوحي وإقامة جسر بين الفلسفة والدين. كما وسعوا إلى الوصول إلى جذور معنى الدين والوحي لكي يسلكوا طريقهم إلى ما هو خاف وباطن ويكشفوا عنه، مع إيمانهم بما هو محسوس وظاهر^(٥). ويُعدّ الكندي (٨٧٣م) أوّل فيلسوف عربيّ حاول الجمع بين الوحي والفلسفة، إلّا أنّه كان يعتبر معرفتين الدينيّة والعقلية نوعين مستقلّين من بيان الحقائق لا اختلاف بينهما. ولأنّ المصطلحات الفلسفيّة لم تكن متداولةً باللغة العربيّة في عصر الكندي، فقد كان هنالك غموض كبير يكتنف لغته في التّأليف ما أدّى إلى أن يواجه الباحث صعوبةً في الحصول على آثاره^(٦).

كما كان زكريّا الرازي، وهو يكاد يعاصر الفارابي، ملتفتًا إلى إشكاليّة الوحي والعقل، وكان يرى أنّ العقل يكفي لهداية البشر. ولأنّه كان متحمّسًا في تأييد المساواة بين البشر، فإنّه يعتبر كلّ البشر قادرين على التعقّل والعتور على طريق الهداية بأنفسهم. وعلى هذا الأساس، فإنّه ينكر الحاجة إلى النبوة والوحي بل إنّهُ يعتبر الدين سبب الاختلاف والنزاع والفرقة بين الشعوب والأمم^(٧).

ويشهد الكثير من مؤرّخي الفلسفة الإسلاميّة بأنّ الفارابي (٩٥٠م) يُعدّ من أوائل الأشخاص الذين تعاملوا بجدّ مع الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، وسعوا إلى تحديد

(٣) ذبيح الله صفاء، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي تا واسطقرن پنجم، الطبعة ٥ (طهران: نشر جامعة طهران، ١٣٧١ هـ.ش.)، المجلد ١، الصفحة ٤٣.

(٤) فليكس كلاين فرانك، «الكندي»، نقله إلى الفارسيّة روح الله عالمي، في: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٢٧٩.

(٥) عظيم ناغي، «فلسفه اسماعيلي»، ترجمة شهرام بازوكي، في: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٢٥٠.

(٦) «الكندي»، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٩.

(٧) لين غودمن، «محمّد بن زكريّا الرازي»، ترجمة محمّد حكاك، في: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٣٤٨؛ وانظر أيضًا، هنري كورين، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمة جواد الطباطبائي، الطبعة ٧ (طهران: نشر كوير، ١٣٨٨ هـ.ش.)، الصفحة ٢٠٠.

الفلسفة التي كانت قد بقيت مهجورة في القرون اللاحقة إبان الحضارة البيزنطية. وكان هو من أوضح، لأول مرة، النسبة بين الفلسفة والزامات أحد الأديان الإلهية، وسلط الضوء على النسبة بين العقل والشرع والوحي والفلسفة في نطاق الحضارة الإسلامية^(٨). فلو لم يكن الفارابي يهتم بأمر الدين والعلاقة بين الفلسفة والديانة، على ما ذكر الأوردكاني^(٩)، لكان شأنه شأن أي شارح، ولما كان ليكون المعلم الثاني، بل اعتُبر مؤسس الفلسفة الإسلامية لكونه مؤسس المرحلة الجديدة من تاريخ الفلسفة حيث ظهر «انطباع جديد عن الوجود»، وأصبح إله الإسلام، لا العالم، محوراً للفكر.

وهكذا يمكن القول إن تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، حتى في عصر القرون الوسطى للمسيحية، هو تاريخ شرح فلسفة الفارابي وتفصيلها^(١٠). ثم إن لسعي الفارابي من أجل تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة حدًا كبيرًا من الأهمية بحيث اعتُبرت «أم المسائل» في فلسفته. وبعبارة أخرى، سعى الفارابي إلى أن يقيم أساسًا فلسفيًا للدين وأن يقدم، لأول مرة، تسويغات ومصاديق فلسفية للمفاهيم الدينية مثل الوحي والنبوة والإمامة.

ومع الأخذ بعين الاعتبار أن «رئيس المدينة» و«واضع النواميس» يحظيان بأهمية خاصة في فلسفة الفارابي، وأنه اعتبر «الفيلسوف» و«النبّي» رئيس المدينة الفاضلة، فقد تشكّل بحث الفارابي حول العلاقة بين الفلسفة والدين حول خصوصيات «الفيلسوف» و«النبّي» إلى حدّ كبير. وبعبارة أخرى، طرح الفارابي العلاقة بين الدين والفلسفة في مباحثه حول الأنثروبولوجيا بشكل رئيس، وعمد إلى تحليل نوع العلاقة بين النبّي والفيلسوف مع عالم ما وراء الطبيعة، وكذلك العلاقة بين النبّي والفيلسوف مع الناس من منظار القوى المختلفة الكامنة في داخل الإنسان. وقد أدّى هذا النحو من التحليل لقوى الإنسان الداخلية ولكيفية توظيف النبّي والفيلسوف لكل من هذه القوى كيما يرتبطا بعالم ما وراء الطبيعة، وبالناس أيضًا، إلى أن يتصور بعض مفسّري الفارابي - ومن جملتهم ابن طفيل، فوزي، النجار، وغيرهم - أن مكانة الفيلسوف عند الفارابي أسمى من مكانة النبّي، وأن كلام الفيلسوف وبيانه أكثر متانة وإتقانًا من كلام النبّي وبيانه. وسوف ندرس في هذه المقالة شواهد مؤيدي

(٨) جواد الطباطبائي، زوال أتديشه سياسي در ایران (زوال الفكر السياسي في إيران) (طهران: نشر كوير، ١٣٨٦ هـ.ش)، الصفحتان ١٥١ و ١٥٢.

(٩) رضا داوري أردكاني، فارابي مؤسس فلسفه اسلامي، الطبعة ٤ (طهران: مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافية، ١٣٦٢ هـ.ش)، الصفحة ٧٨.

(١٠) المصدر نفسه.

هذا التفسير للفارابي واستدلالاتهم، كما سنسعى، من خلال الاستناد إلى نصوص رسائل الفارابي، إلى تقديم تفسير أكثر اعتدالاً لآرائه حول النبيّ والفيلسوف. وبناءً على ذلك يمكن بيان أسئلة هذا البحث كالتالي:

١. ما هي القوى الموجودة في الإنسان حسب الأنثروبولوجيا الفارابية (الرؤية الفارابية إلى الإنسان)؟ وكيف هي نسبة هذه القوى إلى بعضها؟

٢. ما هي النسبة بين الأنثروبولوجيا وعلم النبيّ لدى الفارابي؟ وبعبارة أخرى، ما هي مكانة القوى الإنسانية في النبيّ والفيلسوف؟ وكيف يقيم النبيّ والفيلسوف العلاقة مع عالم ما وراء الطبيعة بتوظيف هذه القوى؟

٣. ما هي شواهد واستدلالات فريق مفسري الفارابي الذين يؤمنون بتفوق الفيلسوف على النبيّ في فلسفته؟ وما هي الشواهد والاستدلالات - من رسائل الفارابي - التي تخالف رأي هؤلاء المفسرين؟

٤. ما هو نوع علاقة النبيّ والفيلسوف مع الناس في فلسفة الفارابي؟ وما هي نسبة هذا المبحث مع الأنثروبولوجيا ومعرفة النبيّ لديه؟

وسوف نبذل الجهد في هذه المقالة كي نجيب على الأسئلة السابقة بأسلوب تحليلي وكيفي لآثار الفارابي. وسنقوم بذلك في محاور ثلاثة: (١) علاقة النبيّ والفيلسوف مع عالم ما وراء الطبيعة، «العقل الفعّال»، أو ملك الوحي، أو عالم الملكوت؛ (٢) مسار علاقة النبيّ والفيلسوف مع عالم ما وراء الطبيعة؛ (٣) نوع علاقة النبيّ والفيلسوف بالناس. ويجب، قبل التطرّق إلى المحاور أعلاه، تسليط الضوء، أولاً، على علم الكون (الكزمولوجيا) والأنثروبولوجيا بشكل مختصر.

علم الكون لدى الفارابي

يقوم علم الكون لدى الفارابي على التفرقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم ما وراء فلك القمر) وعالم الطبيعة (عالم ما دون فلك القمر)، بحيث يكون عالم الطبيعة حصيلة عالم ما وراء الطبيعة. وتوجد الكائنات في كلّ من هذين العالمين على شكل سلسلة مراتب.

فأما الترتيب الوجودي لموجودات عالم ما وراء الطبيعة فهو متنازل بحيث يكون «الموجود الأول»، الذي يعتبره الفارابي معادلاً لله، أكمل الموجودات وأفضلها، ويكون فيضه مصدر وجود كلّ الموجودات الأخرى التي تنوجد بعده على قاعدة «الأنقص فالأنقص»، متسلسلة

حتى تنتهي إلى أنقصها. فيشتمل عالم ما وراء الطبيعة، بعد الموجود الأول، على عقول عشرة وأفلاك تسعة. ويكون ذلك بأن يفيض من الموجود الأول (العقل الأول) الموجود الثاني (العقل الثاني)، الذي يتعلّق بدوره ذات الموجود الأول فيتحصّل عن تعلّقه وجود العقل الثالث، ويتعلّق ذاته فيتحصّل وجود السماء الأولى (الفلك الأول). ثمّ يتعلّق العقل الثالث العقل الثاني فيتحصّل عن ذلك العقل الرابع، ويتعلّق ذاته فيتحصّل وجود الفلك الثاني. وبذلك، يُوجد كلّ عقل العقل اللاحق من خلال تعلّقه العقل السابق، ويوجد الفلك اللاحق من خلال تعلّقه ذاته. ويستمرّ هذا السير حتى ظهور العقل الحادي عشر (العقل الفعّال) والفلك التاسع (فلك القمر)، ليتوقّف بعد ذلك، ويبدأ عالم الطبيعة. فالقمر هو الحدّ بين عالم ما وراء الطبيعة وعالم الطبيعة، والعقل الفعّال هو المدبّر لعالم الطبيعة.

وأما في عالم الطبيعة، فإنّ الترتيب (التسلسل) الوجوديّ للموجودات متصاعد، بحيث يكون أخسّ الموجودات متقدّمًا من الناحية الوجوديّة على بقيّة الموجودات، ثمّ ينتهي حسب تسلسل «الأفضل فالأفضل» إلى موجود أفضل، ليس ثمة ما هو أفضل منه [في عالم الطبيعة]^(١١). ويبدأ الفارابي من أخسّ الموجودات في عالم الطبيعة لأنّ «الطبع» يفيد أنّ موجودات الطبيعة تعاني، أولاً وبشكل خاصّ، من النقص الوجوديّ، وتبدأ من مرتبة الناقص، وتكامل شيئاً فشيئاً حتى يصل كلّ نوع منها إلى نهاية كماله الوجوديّ والجوهريّ. وبناءً على ذلك، فإنّ «المادّة الأولى» هي أخسّ الموجودات الجسمانيّة في عالم الطبيعة وهي المشتركة بين الموجودات. وتوجد في المرتبة الأعلى الأسطقسات (أي العناصر الأربعة، وهي التراب والماء والهواء والنار)، ثمّ بعدها المعدنيّات، ثمّ الحيوانات غير الناطقة، وأخيراً، وفوق كلّ موجودات عالم الطبيعة، تأتي الحيوانات الناطقة (البشر). وهكذا، يتساوى الإنسان، باعتباره أكمل موجودات عالم الطبيعة، مع العقل الفعّال باعتباره أدنى مراتب العقول في عالم ما وراء الطبيعة، ولا يوجد إلاّ برزخ واحد بينهما.

الأنثربولوجيا عند الفارابي

يرى الفارابي أنّ النفس البشريّة تشتمل على قوى أربعة هي الناطقة، النزويّة، المتخيّلة، والحساسة.

(١١) أبو نصر محمد الفارابي، اندیشه های اهل مدينة فاضله (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ترجمة و تعليق سيّد جعفر سجّادي، الطبعة ٢ (طهران: مکتبه طهوری، ١٣٦١ هـ.ش.)، الصفحة ١٣٨.

وتُقسّم القوّة الناطقة إلى قوّتين: الناطقة النظرية والناطقّة العمليّة. فأما الناطقة النظرية فهي القوّة التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يدرك العلوم التي لا تُستعمل من حيث الشأن. وأما الناطقة العمليّة فهي القوّة التي تحصل على المعرفة استناداً إلى إرادة الإنسان بالأمور المستعملة شأنًا.

وتعتبر القوّة النزويّة القوّة التي ينزع الإنسان بواسطتها للقيام بأمر ما، أو الهروب منه. وبعبارة أخرى، فإنّ القوّة النزويّة تجعل الإنسان يهيم بشيء، ويشتاق إليه أو يسخط منه.

وتعتبر القوّة الحسّاسة القوّة التي تدرك المحسوسات بواسطة الحواس الخمس، كما تتولّى إدراك الأمور المسببة للذة أو الألم. ولا يمكن لهذه القوّة أن تفرّق بين الأمور المفيدة والمضرة، أو القبيحة والجميلة.

وتعتبر القوّة المتخيّلة القوّة التي تحفظ الآثار المتبقية من المحسوسات بعد قيام القوّة الحسّاسة بإدراكها، وتعتمد في النوم أو اليقظة إلى تركيب بعض منها مع البعض الآخر أو تجزئتها وتفصيلها. «وبالطبع مثل هذه التركيبات والتفصيلات التي يكون البعض منها صحيحًا وصادقًا، والبعض غير صحيح وكاذبًا». فضلاً عن ذلك، فإنّ القوّة المتخيّلة هي التي تميّز الفائدة من الخسارة والفرح والترح، وتتميّز بين مثل هذه الأمور. وبعبارة أخرى، «بواسطة [القوّة المتخيّلة] فإنّ كل ما يرتسم من المحسوسات في نفسه [الإنسان]، يظلّ محافظاً عليه بعد الغياب عن مشاهدة الحواس، وهي القوّة التي تركّب بعض المحسوسات مع البعض الآخر، وتفصل البعض عن البعض الآخر»^(١٢).

والقوّة الناطقة رئيسة القوى الإنسانيّة الأخرى، ومن جملتها القوّة المتخيّلة^(١٣)، وهذه القوّة «مقوّمّة الإنسان»، وهي «الهيئة الطبيعيّة» المشتركة بين كلّ البشر؛ «إنسانيّة الإنسان بها». كما أنّ سعادة الإنسان صادرة عن القوّة الناطقة النظرية صرفاً، ولا يمكن أن تحصل هذه السعادة إلّا إذا أُعطيت للإنسان، من قبل العقل الفعّال، المقولات والمعارف الأولى. فالقوّة الناطقة تسمّى في حالتها الطبيعيّة بـ«العقل المنفعل»، أمّا بمعونة العقل الفعّال فتتحوّل - بعد إدراكها كلّ المقولات - إلى «العقل بالفعل». وما بين ذلك، يحصل لها عقل هو أعلى من العقل المنفعل من حيث الرتبة، وهو العقل الذي فارق المادّة وتجرّد عنها واقترب من العقل الفعّال، ويسمّى بـ«العقل المستفاد»، وهو الحدّ الفاصل بين العقل المنفعل والعقل الفعّال^(١٤).

(١٢) اندليش هاى اهل مدینه قاضله، مصدر سابق، الصفحة ١٨٤.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٨.

(١٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٦٧ و ٢٦٨.

ويشبه الفارابي نسبة العقل الفعّال إلى قوّة الإنسان الناطقة بالنسبة بين ضوء الشمس والعين، والشيء الذي يفيضه العقل الفعّال على القوّة الناطقة كي يجعلها بالقوّة؛

لقد أفاض العقل الفعّال أولاً في القوّة الناطقة البشريّة شيئاً هو النور بالنسبة إلى النفس الناطقة البشريّة بالنسبة إلى البصر، وبواسطة هذا الأمر المتفاض تدرك النفس الناطقة العقل الفعّال، وبواسطته تصبح الأشياء التي كانت معقولة بالقوّة معقولة بالفعل؛ وبواسطته أيضاً يبلغ الإنسان الذي هو العقل بالقوّة مرتبة الفعلية، ويتكامل إلى درجة بحيث تصل رتبته إلى ما يقرب من رتبة العقل الفعّال، ويصبح العاقل بالذات بعد أن لم يكن كذلك، ويصبح المعقول بالذات بعد أن لم يكن كذلك، ويصبح الموجود الإلهي بعد أن كان موجوداً هيوالاتياً^(١٥).

والملاحظة المهمة والمثيرة للتحدّي، والتي تطالعنا في الأثر بولوجيا لدى الفارابي، هي أنّ القوّة الناطقة عنده تتمتع بمكانة أسمى من القوّة المتخيّلة بحيث إنّ القوّة المتخيّلة تقع بين القوّة الحسّاسة والقوّة الناطقة وتؤدي، في الغالب، وظيفة تركيب المحسوسات والمشاهدات وتفصيلها، بل قد تؤدي هذا التركيب والتفصيل بشكل غير صحيح. وهذه الملاحظة لا تثير التحدّي إلا إذا حُدّدت نسبة القوى الناطقة والمتخيّلة مع الفيلسوف والنبّي. وسوف يتمّ إيضاح ذلك في الفقرات اللاحقة من هذه المقالة.

النبّي، والفيلسوف، وعالم ما وراء الطبيعة

سوف نوضح آراء الفارابي في محاور ثلاثة:

١. علاقة النبّي والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة.
٢. مسار علاقة النبّي والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة.
٣. نوع علاقة النبّي والفيلسوف بالناس.

١. علاقة النبّي والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة

يعتبر الفارابي النبّي والفيلسوف شخصين مرتبطين بـ«العقل الفعّال»، وهو – كما عرفت – مرتبة العقل الحادية عشرة والأخيرة في سلسلة العقول، والحدّ الفاصل بين عالم الطبيعة وعالم العقول، وواجهه «العناية بالناس»، و«إيصال الإنسان إلى نهاية مراتب الكمال الخاصّة

(١٥) أبو نصر عمّاد الفارابي، سياست مدنيه، ترجمة وتعليق سيّد جعفر سجّادي (طهران: نشر مؤسسة الفلسفة الإسلاميّة، ١٣٥٨ هـ.ش.)، الصفحتان ٨٠ و٨١.

به»^(١٦). ويشبه الفارابي نسبة العقل الفعّال إلى قوّة الإنسان الناطقة بالنسبة بين ضوء الشمس والعين، فرغم كونها باصرة بالقوّة إلا أن إبصارها لا يصبح بالفعل إلا بالنور. كما أن القوّة الناطقة يمكنها أن تدرك، بواسطة الفيض الذي تتلقاه من جانب العقل الفعّال، كلّ المعارف والمقولات الأوّليّة، ما يساعد عقل الإنسان بالقوّة (المنفعل) لكي يتحوّل إلى العقل بالفعل. وبناءً على ذلك، فإنّ الفيلسوف والنبيّ اللذين أفاض العقل الفعّال على قوّتهما الناطقة، يتكاملان عندما تصل رتبتهما إلى رتبة العقل الفعّال ويصبحان موجودين إلهيين. ويعتبر الفارابي - الذي ساوى قبل ذلك بين «السبب الأوّل» و«إله العالم» - العقل الفعّال معادلاً للمفاهيم والتعابير الدينيّة والقرآنيّة أيضاً، من مثل «الروح الأمين» و«روح القدس»؛ «العقل الفعّال هو الموجود الذي يمكن تسميته بالروح الأمين وروح القدس وما إلى ذلك، ويمكن تسميته من حيث الرتبة باسم الملكوت وما إلى ذلك من أسماء»^(١٧). وبذلك، يعتبر الفارابي «الوحي» حلول العقل الفعّال في القوّة الناطقة وقوّة الإنسان المتخيّلة. وبعبارة أدقّ، فإنّه يعتبر العقل الفعّال الواسطة التي «يوحي» الله عزّ وجلّ من خلالها إلى لفيلسوف والنبيّ^(١٨).

٢. مسار علاقة النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة

رغم أنّ النبيّ والفيلسوف في فلسفة الفارابي مرتبطان كلاهما بالعقل الفعّال، إلا أن مسار ارتباطهما به مختلف. ففي حين يرتبط الفيلسوف بالعقل الفعّال بواسطة القوّة الناطقة، فإنّ ارتباط النبيّ به يكون بواسطة قوّته المتخيّلة. والفيلسوف هو الشخص الذي تُفاض الفيوضات من العقل الفعّال على عقله المنفعل، وأمّا النبيّ فإنّ الفيوضات تُفاض من العقل الفعّال على قوّته المتخيّلة. وبعبارة أخرى، فإنّ القوّة الناطقة أو العقل المنفعل هو الذي يصبح واسطة تلقّي الفيض بالنسبة إلى الفيلسوف، وأمّا بالنسبة إلى النبيّ فإنّ القوّة المتخيّلة تتولّى هذا الواجب؛

إنّ الحكيم والفيلسوف والعامل والمتعلّق كاملون بواسطة الفيوضات التي تُفاض من العقل الفعّال إلى عقله المنفعل [الإنسان الذي يوحى إليه] وهو نبيّ ومنذر عن المستقبل بواسطة الفيوضات التي

(١٦) سياست مدنيه، مصدر سابق، الصفحة ٧٣.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(١٨) اندیشه های اهل مدینه فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٩.

تفاض من [العقل الفعّال] إلى قوّته [المتخيّلة]، ويُجز عن الحوادث والأمور الجزئية للموجود في الحال، بواسطة الوجود الذي أفاضه الوجود الإلهي فيه^(١٩).

ويعتبر الفارابي العلم بالأشياء وإدراكها ممكنين بوجهين: أحدهما أنّ ذات الأشياء تخضع للتعلّل ويحصل علم قائم بالعلوم العقلية والبرهانية؛ والآخر أنّ مثال ذات الأشياء تلك تُدرَك بالتخيّل. ويسمّي الفارابي الوجه الأوّل بـ«الفلسفة» والثاني بـ«المملكة» والتي هي محاكاة للفلسفة؛

كلتا هاتين الصورتين للعلم، العلم بالمبدأ والسبب الأوّل والغاية القصوى. وعلى هذا، فإذا كانت الفلسفة العلم بالصور المعقولة، فإن المملكة هي العلم بالصور المتخيّلة، وبعبارة أخرى، فإنّ الفلسفة هي العلم بذات المبدأ الأوّل والمبادئ الثانية غير الجسمانية [العقول العشرة]. وأمّا الدين، فإنّه يتخيّل هذه المبادئ المأخوذة من المبادئ الجسمانية. إلّا أنّ هذه المثالات والمحسوسات تحكي عن المعقولات كما أنّ المحسوسات في تيمابوس لأفلاطون تحكي عن المعقولات نظيرها^(٢٠).

إنّ تفوّق القوّة الناطقة على القوى المتخيّلة في علم الكون لدى الفارابي، واعتقاد الفارابي بأنّ الفيلسوف يتّصل بالعقل الفعّال بواسطة القوّة الناطقة والنبّي بواسطة القوّة المتخيّلة أدّى إلى أن يسود تصوّر مفاده أنّ مكانة النبّي عند الفارابي أدنى من مكانة الفيلسوف. وعلى سبيل المثال، فإنّ ابن طفيل يرى - باعتباره أحد الفلاسفة المسلمين المتقدمين - أنّ نظرية الفارابي وضعت الفيلسوف في مرتبة عقلانية أسمى من مرتبة النبّي: «هذا هو الشيء الذي يصرّح به الفارابي على إثر سوء اعتقاده بالنبوة، ويرى أنّ النبوة مختصة بقوّة الخيال. وبالتالي فإنّه يعتبر الفلسفة أسمى منها»^(٢١).

ولفالترز - أحد المستشرقين وشارح للفارابي - رأي شبيه برأي ابن طفيل، إذ يفسّر آراء الفارابي بتفوّق العقل على الوحي والفيلسوف على النبّي:

يرى [الفارابي] أنّ العقيدة والإيمان الدينين فرع من تعلّل البشر. وأحكام الوحي التي اقترَب من خلالها الأشخاص غير الفلاسفة من الحقيقة عبر المثالات، متأخرة عن الفلسفة من حيث الرتبة^(٢٢).

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٩.

(٢٠) رضا داوودي أردكاني، فارابي فيلسوف فومك (طهران: نشر ساقی، ١٣٨٢ هـ.ش.)، الصفحة ١٣١؛ نقلًا عن: أبو نصر محمد الفارابي، تحصيل السعادة، الصفحة ٣٦.

(٢١) نصر الله حكمت، زندكي واندیشه حكيم ابو نصر فارابي (أبو نصر الفارابي: حياته وفكره الفلسفي) (طهران: نشر الهام، ١٣٨٦ هـ.ش.)، الصفحة ٣٢٠.

(٢٢) فالترز، «فارابي»، تدليل ملحق، فارابي مؤسس فلسفه اسلامي، مصدر سابق، الصفحة ٧٧.

ويرى فوزي النجار أن اتخاذ مفاهيم الديانة في الفلسفة هو الجواب الذي قدّمه الفارابي على أفكار المسلمين المتطرفة، كما طرح الدين لهداية عامة الناس من أجل الفائدة العملية^(٢٣). ويعتبر ناظر زاده أننا سنجد رأيين مختلفين في آثاره فيما يتعلق بالنسبة بين الفلسفة والدين، وذلك حسب الكتاب الذي تتخذه مقياساً من كتب الفارابي. فهو يرى أننا إذا اكتفينا بتعريف النبوة حسب كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، فإننا سنجد أن مرتبة النبي أدنى من مرتبة الفيلسوف، ذلك أن قوة الفيلسوف الناطقة مفيضة للعقل الفعال وأسمى من القوة المتخيلة من حيث المراتب المعرفية، ولكننا إذا راجعنا كتاب فصول المديني للفارابي - واعتبرناه آخر أعماله - فإن علينا أن نعيد النظر في استنتاجنا الأولي، فالعقل الفعال يوحى، استناداً إلى هذا الكتاب، إلى قوتي نفس النبي كليهما، والنبي مندر في نفس الوقت الذي يكون فيه متعلّلاً وحكيماً. ومع كل ذلك، فإنه يرى

أن من غير الممكن في نفس الوقت أن نكم أن الفارابي، ولأنه كان يرى بعض الإشكالات في قوة التخيل وأن القوة المذكورة هي موضع هبوط الإلهامات الدينية، فإن هنالك مشكلات في موقفه من الدين^(٢٤).

كما يرى الأردكاني أن رأي الفارابي في هذا المجال لا يخلو من الإشكال والغموض^(٢٥)، وهو يبين هذا الغموض قائلاً:

رغم أنه يبدو من مضمون كلام الفارابي في تحصيل السعادة، وفي البعض الآخر من آثاره، أنه اعتبر الفلسفة مقدمة من حيث الرتبة على الديانة والملة، فإنه يصرّح في كتاب المحروف بأن تقدم الفلسفة على الدين هو تقدم زمني. وبالطبع فإن هنالك مجالاً للتأمل والبحث في هذا القول، ولعل قصده من الديانة الديانة المسيحية والدين الإسلامي. وعلى أي حال، فلأن كتاب المحروف للفارابي صريح في الدفاع عن الفلسفة، فإن من غير الممكن القول إنه أصدر مثل هذا الحكم بناءً على الاعتبار والمقتضيات، وبالطبع فقد اعتبر الفارابي، في هذا الكتاب نفسه، الديانة التي لا تقوم على الفلسفة الصحيحة فاسدة، وربما كان قصده من تأخير الدين بالنسبة إلى الفلسفة أن الفلسفة يجب أن تكون في البدء كي يتحقّق الدين، لأن الديانة مؤسسة على الفلسفة^(٢٦).

(٢٣) نقلاً عن: فرناز ناظر زاده كرماني، أصول ومبادئ فلسفه سياسي فارابي: شرح نظريه مدينه فاضله با تطبيق بر آراء افلاطون وارسطو (مبادئ الفلسفة السياسية عند الفارابي: شرح نظرية المدينة الفاضلة مقارنة بآراء أفلاطون وأرسطو) (طهران: نشر جامعة الزهر، ١٣٧٦ هـ.ش)، الصفحة ٥٦.

(٢٤) أصول ومبادئ فلسفه سياسي فارابي: شرح نظرية مدينة فاضلة با تطبيق بر آراء أفلاطون وأرسطو، مصدر سابق، الصفحتان ٥٧ و ٥٨.

(٢٥) فارابي مؤسس فلسفه إسلامي، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.

وبالطبع، فإنَّ الأردكاني يزيل هذا الإبهام في آراء الفارابي بقوله إنَّ «الدين الصحيح» و«الفلسفة الصحيحة» متلازمان من وجهة نظر الفارابي لأنَّهما «كلاهما مظهر لأمر واحد في مرتبتي العقل والتمثّل. والفلسفة واحدة لأكثر وإنَّ الاختلافات بين أهل الفلسفة ظاهريّة وجزئية». ويرى الأردكاني أنَّ الفارابي لا يعتبر الفلسفة متضادةً مع الديانة، وإذا ظهرت في موضع ما ضدّية واختلاف، فيمكن أن يكون أحدهما فاسدًا أو أن لا يعلم أهل الدين الذين يتعاملون مع المثالات أنَّ الفلسفة هي الصورة العقلية لتلك المثالات^(٢٧). ويعتبر الأردكاني رأي الفارابي حول آراء أهل المدينة الفاضلة شاهدًا على ادّعائه هذا وهو أنَّ الدين والفلسفة عند الفارابي متماثلان تمامًا في الأصل والأساس؛

كان الفارابي يعتبر الفلسفة نفس آراء أهل المدينة الفاضلة وكان يرى أنَّ رئيس المدينة يجب أن يكون فيلسوفًا يستقي علمه من مصدر الوحي. وفي الحقيقة، فإنَّ الرئيس الفيلسوف لمدينة الفارابي الفاضلة نبيّ، والدين الصحيح في رايه هو الفلسفة بعينها. وإذا قسّم الدين إلى جزئين، وهما الاصول والفروع، فإنَّ الفلسفة تشتمل هي أيضًا على الحكمة النظرية والحكمة العملية. والحكمة العملية مؤسسة كفروع الدين على الاصول والحكمة النظرية^(٢٨).

أمّا المَلّا عبد الرزاق اللاهيجي، فإنه لا يجد أنَّ إشكالًا كهذا (إشكال تفوّق الفيلسوف على النبيّ) قد يرد على كلام الفارابي إلّا إذا خرج الخيال عن طاعة العقل ولم يسلم لأوامره وأحكامه وينقاد لها. ويرى اللاهيجي أنَّ الوضع على هذا المنوال عند الكثير من الناس، وأنَّ خيالهم لا يطيع عقلهم، إلّا أنَّ الوضع ليس كذلك بالنسبة للأنبياء، وخاصة نبيّ الإسلام، فخيال النبيّ مطيع ومنقاد للعقل بشكل مستمرّ ولا يتخلف أبدًا ولا يتمرّد على حكمه. ويرى اللاهيجي، بهذه المقدّمة، أنَّ اتصال العقل الفعّال عن طريق قوّة الخيال، إذا لم يكن أعلى وأسمى من الاتّصال العقلانيّ، فإنه لا يمكن أن يكون أقلّ منه بأيّ شكل من الأشكال، لأنَّ الشخص الذي يتّصل بالعقل الفعّال عن طريق الخيال سيكون محيطًا ومتمكّنًا من وقائع الأمور وجزئياتها، سواء الماضي أم القادّمة، فضلًا عن إحاطته وتمكّنه من الكليات والأمور المعقولة^(٢٩). كما يعتبر الديناني رأي الفارابي حول النبيّ - الذي طرحه في الجواب على معارضة اثنين من العلماء البارزين، وهما زكريّا الرازي وابن إسحاق الراوندي، لأصل النبوة والرسالة - تفسيرًا للنبوة واستدلالًا عليها من وجهة نظر فلسفية، وأنّه سعى بذلك لأن يجيب على إشكالات ابن الراوندي وزكريّا الرازي وشبهاتهما على الدين^(٣٠).

(٢٧) فارابي فيلسوف فرمغان، مصدر سابق، الصفحة ١٢٠.

(٢٨) فارابي مؤسس فلسفة إسلامي، مصدر سابق، الصفحة ٦.

(٢٩) انظر، غلام حسين إبراهيمي دباني، دفتر عقل وآيت عشق (دفتر العقل وآية الحب) (طهران، طرح نو، ١٩٨٠)، المجلد ١، الصفحتان ١٣٨ و ١٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٩ و ١٤٠.

واعتبر كل من هنري كوربن ونصر الله حكمت «نظرية الخيال» من الإبداعات الخاصة بالفارابي، وذات أهمية خاصة. يرى كوربن أن الفارابي تابع «نظرية النبوة» من خلال إيلاء «نظرية الخيال» الاهتمام الكافي، حيث «تبيّن بعض المقومات الأساسية المشتركة مع فلسفة النبوة في التشيع»، ذلك لأن «الحكمة النبوية للشيعة، أبدعت نظرية كاملة في باب الخيال، من خلال إضفاء القيمة على المعرفة الخيالية والعالمية التي تدرك بواسطة الخيال». وبناءً على ذلك، لا يعتبر القول بأن الفارابي كان يرى أن الفيلسوف أفضل من النبي صحيحاً، بل يعتبره دالاً على عدم الالتفات إلى حقيقة الحكمة النبوية^(٣١). كما يرى نصر الله حكمت - ومع الأخذ بنظر الاعتبار أن للفارابي تعريفه الخاص للفلسفة، واعتبار تأكيده على «وحدة الفلسفة»، أي إنها لا تكون مقبولة ومشروعة باعتبارها بياناً للحقيقة إلا إذا لم يكن هنالك أي اختلاف في الأصول الفلسفية بين الفلاسفة - أن نظرية الخيال في مشروع الفارابي تفتح أمامنا أفق «العقلانية العرفانية»^(٣٢).

إن مؤدى الاكتفاء بعرض هذا الحد من آراء الفارابي حول مكانة القوة المتخيلة وعلاقتها بالقوة الناطقة سيكون، حتماً، تأكيد الإشكال الذي أخذه بعض شارحي الفارابي عليه - كابن الطفيل وفالترز وناظرزاده وآخرين - والذي يفترض لمكانة الفيلسوف عند الفارابي رتبة أعلى من مكانة النبي. ولكن المهم أن نعلم أن الفارابي لم يكتف بهذا الحد، بل سترد على رأيه إيضاحات أخرى مزيلة للإيهام حول القوة المتخيلة ومكانتها.

وتدل دراسة آراء الفارابي حول القوة المتخيلة على أنه رغم تأكيده في تعريفها على «حفظ المحسوسات بعد الغيبة عن الحس»، و«تركيب رسوم المحسوسات وتجزئتها»، إلا أننا يمكن أن نتصور لهذه القوة واجباً وعملاً ثالثاً أيضاً، هو «قدرة المحاكاة» لكل من المحسوسات والمعقولات^(٣٣). ويتصور الفارابي للقوة المتخيلة وضعاً لا تستولي عليها فيه المحسوسات التي ترد عليها من الخارج، بحيث تشملها كلها ولا تكون القوة المتخيلة في خدمة القوة الناطقة كلياً. وفي هذه الحالة - حيث تقوى القوة المتخيلة وتتكامل إلى حد كبير - فإنها تكتسب القدرة التي تقوم بواسطتها بأفعالها الخاصة بها، أي إنها تكتسب من العقل الفعال بعض الأمور وتختيلها بواسطة المحاكيات التي هي من نوع المحسوسات المرئية^(٣٤).

(٣١) تاريخ فلسفة إسلامي، مصدر سابق، الصفحات ٢٣٠ إلى ٢٣٣.

(٣٢) زندكي و اندیشه حکمی ابو نصر فارابی، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٢.

(٣٣) اندیشه های أهل مدینه فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٤.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

وفضلاً عن ذلك، وكما أشار الأردكاني، فإنّ الفارابي يتصوّر دوراً آخر للقوة المتخيّلة وهو أنّ هذه القوة «الرابطية» والمواصلة لقسمي القوة الناطقة (النظرية والعملية) وهو ما يؤدي إلى أن «يكون العقل الفعّال فعلاً في القوة المتخيّلة حيث يمنحها العقل الفعّال في بعض الأوراق معقولات يجب أن تكتسب نظراً من حيث الشأن في القوة الناطقة، ويمنحها في أوقات أخرى جزئيات محسوسة يجب أن تحصل من حيث الشأن في القوة الناطقة العملية»^(٣٥)، ولكن، ولأنّ القوة المتخيّلة لا تتمتع بالصلاحية والاستعداد لأن تتلقّى المعقولات بصورتها المعقولة، فإنّها تصوّرها وتحكيها بواسطة نفس الأشياء التي تصوّر المحسوسات^(٣٦). ومع ذلك،

فإنّ [القوة المتخيّلة] تتلقّى أحياناً الجزئيات عن طريق أنّها تتخيّلها بعينها وأحياناً بواسطة محسوسات أخرى كانت محاكية لها، وهو نفس الأمر فيما يتعلق بالقوة الناطقة العملية حيث تُخضعها للعمل بواسطة قوّة الرؤية. وبناءً على ذلك، فإنّ قسمًا من تلك الجزئيات حاضر في الحال وقسمًا آخر يوجد في زمن المستقبل.

وبالطبع، فإنّ الفارابي لا يعتبر التخيّل في هذا النوع من الأمور ممكنًا إلاّ بعد أن يستنبط بواسطة القوة الناطقة وعن طريق التفكير والروية^(٣٧).

وبناءً على ذلك، فإنّ

القوة المتخيّلة يمكن أن تعبّر عن المعقولات التي تقع في نهاية الكمال، مثل السبب الأوّل والأشياء المفارقة للمادّة [العقول والنفس المجردة] والسماويات]، وبالطبع فإنّها تقوم بمحاكاتها بواسطة أفضل المحسوسات وأكملها من قبيل الأشياء الحسنة المنظر، كما تقوم بمحاكاة المعقولات الناقصة بواسطة أدنى المحسوسات وأكثرها نقصاً من قبيل الأشياء القبيحة المنظر^(٣٨).

ولا يعتبر الفارابي كمال القوة المتخيّلة إلاّ

إذا تلقّت في حال اليقظة من ناحية العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة أو القادمة أو المحسوسات المحاكية لها وكذلك محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة في حال اليقظة وترها. فنحصل لها نبوة بسبب المعقولات التي تلقّتها من ناحية العقل الفعّال بالأمور الإلهية وهذه المرتبة هي أكمل المراتب التي تبلغها القوة المتخيّلة وأكمل المراتب التي يمكن للإنسان أن يصل إليها بواسطة قوّة المتخيّلة^(٣٩).

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٢.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٧.

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤١.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٨.

ويرى الفارابي أنَّ من خصائص الرئيس الأوَّل للمدينة أنَّ قوَّته المتخيَّلة اكتسبت الكمال وبلغت نهاية كمالها الممكن، فتكون مستعدَّة لأن تتلقَّى جزئيات الأمور من العقل الفعَّال في وقت اليقظة أو في وقت النوم؛

يجب أن يكون إنساناً اجتاز مراحل الكمال واكتمل ودخل صورتيَّ العقل والمقول بالفعل ومرتبهما. وبطبيعة الحال فإنَّ قوَّته المتخيَّلة اكتملت بالوجه الذي ذكرناه وبلغت نهاية كمالها الممكن وهذه القوة فيه تكون بالطبع مهيةً لأن تتلقَّى جزئيات الأمور من العقل الفعَّال في وقت اليقظة أو في وقت النوم بنفسها أو بواسطة محاكياتها [وتمثِّل ما حاكه] وكذلك المعقولات، بواسطة ما حكته عنها وكانت المجسَّدة لها، وتكامل عقله المنفعل الهيرلانيَّ بواسطة إدراك كلِّ المعقولات حتى لا يكون أيُّ أمر من الأمور المعقولة خافياً عليه ومجهولاً له^(٤٠).

ورغم أنَّ الفارابي يعتبر في موضع آخر الفلسفة مقدَّمةً على الدين من حيث الزمان، إلَّا أنَّه يعتبر مصطلحات «واضع النواميس» و«الفيلسوف» و«الملك» و«الإمام» مترادفةً. ويعدُّ تخيُّل المبادئ العقلية من قبل واضع النواميس من جنس «اليقينيَّات» و«الفلسفة»؛

الفلسفة مقدَّمة على الدين من حيث الزمان، وواضع النواميس (الفيلسوف والملك والإمام) هو الشخص الذي يمتلك المعرفة بشروط المعقولات العملية والقدرة على استخراجها وإيجادها في الأم والمدين. وألفاظ واضع النواميس والفيلسوف والملك مترادفة، وحتى إذا تخيَّل واضع النواميس المبادئ العقلية فإنَّ من غير الممكن إطلاق «المخيَّلات» عليها بل هي يقينيَّات وهي مخيَّلات ومقتنعات اختراع واضع النواميس. كما أنَّها ليست ملكةً في نفسه، بل فلسفة. إلَّا أنَّها تصبح ملكةً على إثر دراسة الآخرين وفي نفوس الآخرين^(٤١).

وبناءً على ذلك، فإنَّ بالإمكان التوافق مع الأردكاني في الاستنتاج من هذا القسم والإذعان إلى أنَّ الفارابي كان يعتبر الفلسفة العلم الأعلى وباطن النواميس والصورة العقلية والبرهانية آراء أهل المدينة والملة الفاضلة، ولكنَّ

قصده [الفارابي] لم يكن أنَّ الفيلسوف أفضل من النبي، لأنَّ الرئيس الأوَّل للمدينة الفاضلة هو النبي وواضع النواميس وهو الأقرب من الكلِّ إلى الله تعالى، ثمَّ إنَّ القياس بين النبي والفيلسوف وتفضيل أحدهما على الآخر لا وجه له من وجهة نظر الفارابي الذي لم يكن يعتبر الفلسفة والنبوَّة منفصلتين عن بعضهما البعض.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧.

(٤١) أبو نصر محمد الفارابي، تحصيل السعادة، الصفحات ٣٦ وما بعدها؛ نقلاً عن: فارابي فيلسوف فرهم، مصدر سابق، الصفحة ١٣١.

٣. نوع علاقة النبي والفيلسوف بالناس

والمحور الثالث لآراء الفارابي في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة يرتبط بنظرته إلى نوع علاقة كل من النبي والفيلسوف بالناس. فالفارابي يرى أن خصوصية أهل المدينة الفاضلة تكمن في أن يعلموا «مبادئ الموجودات الأولى ومراتبها وسعادة ورئاسة المدينة الفاضلة الأولى ومراتب تلك الرئاسات والأفعال والأعمال المؤدية إلى السعادة» وأن «يعرفوا في الوهلة الثانية الأفعال والأعمال [...] التي تتحصّل من خلالها السعادة، وأن لا يكتفوا بمعرفتها، بل يجب على أهل المدينة فيما يتعلّق بالعمل أن يعملوا بالجميع كلّاً وجزءاً». وهو يرى أن هنالك طريقتين ممكنتين لمعرفة مبادئ الموجودات ومراتبها وكذلك معرفة السعادة، أحدهما عن طريق «التصوّر أو التعقّل»، والآخر عن طريق «التخيّل». ومعنى تصوّرهم أن يرسم جوهر الأمور وذاتها في الذهن كما هي موجودة، ومعنى تخيلها أن تدخل خيالاتها والمثالات والأمور المجسّدة للأشياء في قوّة الخيال. ومعاني الحقائق وذواتها قابلة للتبديل والتغيير، أمّا المحاكيات والأمور التي يمكن أن تجسّدها، فإنّها مختلفة في قوّة الخيال؛ «قسم منها قريب من الأصل وآخر بعيد»^(٤٢).

ويرى الفارابي أن «حكّماء المدينة الفاضلة» هم وحدهم الذين يفهمون هذه الأمور عن طريق البرهان وينكشف لهم جوهر هذه الأمور وذاتها. والأشخاص الذين يأتون في الرتبة بعدهم يصلون إلى هذه الدرجة من الفهم والمعرفة لذات الأمور وجوهرها، ولكن فقط عبر الاستناد إلى علم الحكماء وبصيرتهم وعن طريق تصديق أقوالهم والثقة بهم. وأمّا بقية الناس، فإنّهم يكتسبون المعرفة بواسطة المثالات والمحكيّات المصوّرة لهذه الأمور والمبيّنة لها، أي عن طريق التخيّل^(٤٣). ويرى الفارابي أن معظم الناس لا يستطيعون تعقّل وتصور جوهر الأمور وذواتها بسبب العادة. وبناءً على ذلك، «يجب تجسيد مبادئ الموجودات ومراتبها وكذلك العقل الفعّال والرئاسة الأولى وأخيراً كيفية كلّ هذه الأمور، في قوّة خيالهم، عن طرق إلقاء الأشياء التي تحاكي الحقائق ومثّلها»^(٤٤).

(٤٢) سياست مدنيّة، مصدر سابق، الصفحات ١٦٣ إلى ١٦٥.

(٤٣) اندیشه هاي أهل مدينة فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٩.

(٤٤) سياست مدنيّة، مصدر سابق، الصفحات ١٦٣ إلى ١٦٥.

ويرى الفارابي، في موضع آخر،

أنّ فهم حقائق العالم وأموره إذا كان صعباً على طائفة وأمة كما هي الحقيقة، فإننا مضطرون حينئذ إلى التوسّل بطرق أخرى لفهمهم وتعليمهم (غير الاستدلالات العقلية) ألا وهي طرق المحاكاة الخيالية: ذلك لأنّ من الواجب إظهار الحقائق لكلّ أمة بالطرق التي تعهدها وتناسبها، والطرق التي تعرفها أكثر^(٤٥).

وفي هذا المجال، فإنّ أفراد المجتمع يجسّدون «السعادة» التي يطمحون إليها عن طريق التخيل، لا عن طريق التعقل والتصورات العقلانية، وهي تأخذ بمخيلاتها وتحيطها بالكرام والاحترام^(٤٦). ولأنّ هذه الأمور والحقائق يمكن تصوّرها وتمثيلها لكلّ أمة ولأهالي كلّ مدينة بواسطة المحاكيات والمثالات، فإنّ الأمم تختلف في نوع «المعرفة»، ولذلك قد تختلف الأمم الفاضلة والمدن الفاضلة وتختلف أعضاؤها أيضاً، إلّا أنّها كلّها تؤمن بسعادة وهدف واحد^(٤٧). وبالطبع، فلأنّ هنالك أحياناً موضع اختلاف ونزاعاً في المحاكيات والمثالات، ولأنّ بعض الأشخاص قد يستغلّون موضع الاختلاف والنزاع هذه ويطلوا آراء أهل المدينة الفاضلة، فقد يحدث الاختلاف والنزاع بين عامّة الناس وتنحرف طوائف من الناس^(٤٨). وهنا يبرز دور رئيس المدينة لأنّه هو الذي يمكنه من خلال معرفته بذات الأمور أن يبعد الآراء الباطلة عن أهل المدينة الفاضلة؛

إذا علّمت وعرفت هذه الأمور والحقائق المشتركة والعامّة بواسطة البرهان وبرهنت، ففي هذه الحالة إنّ لا يكون هنالك مطلقاً موضع للخلاف والأقوال المتعنتة لا بطريق المغالطة ولا عند الشخص الذي يعجز عن إدراكه على أثر سوء الفهم^(٤٩).

وفي هذا الصدد ينيط الفارابي استقرار المدينة باستقرار الرئيس الأوّل، ويرى

أنّه هو الباعث على تشكّل المدينة وأجزائها وتحصلها كما أنّه سبب حصول الملكات الإرادية لأجزائها وأفرادها. وإذا ما اختل عضو من أعضاء المدينة، فإنّه هو الذي يساعده على إزالة ذلك الاختلال^(٥٠).

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٥ و ١٦٦.

(٤٧) انديشه هاي أهل مدينة فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٣١٠.

(٤٨) المصدر نفسه، الصفحة ٣١١.

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٠.

(٥٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦١.

وعلى هذا الأساس،

يجب أن تكون للسانه قدرة وقوة بحيث يجسم بشكل جيد بواسطة قول ما يعلمه، كما يجب أن تكون له القدرة بحيث يرشد ويقود الناس على أكمل وجه إلى السعادة وإلى الأعمال التي يمكن من خلالها الوصول إلى السعادة^(٥١).

وبالطبع، فعلى الرغم من أن الفارابي يستخدم الرئيس الأول وواضع النواميس كمعادل للنبي والفيلسوف، ولكن يبدو أنه يرى اختلافًا بينهما أيضًا؛

وعلى هذا فإن الحكيم والفيلسوف والعقل والمتعقل كاملون بواسطة الفيوضات التي تفيض على كل منهم من العقل الفعال إلى عقله المنفعل، وهو نبي ومُدر بواسطة الفيوضات التي تفيض منه على قوته التخيلية بشأن المستقبل ومجز عن الوقائع والأمور الجزئية الموجودة في الحال بواسطة الوجود الذي يفاض فيه الوجود الإلهي^(٥٢).

ويمكن اعتبار الاختلاف بين الفيلسوف والنبي في فلسفة الفارابي ناجمًا عن أن النبي، وعلى الرغم من كونه يكتسب الفيوضات من العقل الفعال كالفيلسوف، ولكنه – ولكونه يتلقاها بواسطة قوته التخيلية – أعلم بجزئيات الأمور. والأهم من ذلك أنه يستطيع أن يحوّل، من خلال الاعتماد على قوته التخيلية، ذات الأمور وجوهرها إلى المثال والمحاكاة، وينقلها بلغة الخطابة إلى عامة أهالي المدينة الفاضلة الذين لا يستطيعون معرفة هذه الأمور عن طريق البرهان.

وبناءً على ذلك، فإن بإمكاننا أن نستنتج من هذا النوع من آراء الفارابي أن النبي يتولّى أيضًا واجب إرشاد عامة الناس وهدايتهم، فضلًا عن أنه يدرك جوهر الأمور وذاتها. ويستخدم النبي الخطابة من أجل ذلك لأن مخاطبيه هم عامة الناس، ولا يفهمون سوى لغة الخطابة، لا لغة البرهان. وبناءً على ذلك، وعلى حدّ قول الأردكاني، فإنّ

الفيلسوف ليس أفضل من النبي من حيث المكانة، كما استنبط البعض. وإذا كانت لغة الفيلسوف لغة البرهان ولغة النبي لغة الخطابة، فإنّ هذه الخطابة جاءت من منشأ البرهان، ويمكن بواسطتها تأديب عامة الناس وتربيتهم وتعليمهم كلّ ما هو ضروري^(٥٣).

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٩.

(٥٣) فارابي، فيلسوف فرمك، مصدر سابق، الصفحة ١٢١.

الاستنتاج

تمت في هذه المقالة دراسة آراء الفارابي تحت ثلاثة محاور هي: ارتباط النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة؛ مسار ارتباط النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة؛ ونوع ارتباط النبيّ والفيلسوف بالناس. ومَرّت الإشارة إلى أنّ الفارابي يعتبر النبيّ والفيلسوف شخصين يرتبطان بالعقل الفعّال، إلّا أنّ مسار ارتباطهما بالعقل الفعّال مختلف. إذ في حين يرتبط الفيلسوف بالعقل الفعّال من مسار القوّة الناطقة، فإنّ ارتباط النبيّ بالعقل الفعّال يكون بواسطة قوّةه المتخيّلة. ونظرًا إلى أنّ القوّة الناطقة عند الفارابي تتمتع بمكانة أعلى من القوّة المتخيّلة بحيث إنّها تُعدّ رئيسة القوى البشريّة الأخرى، ومن جملتها القوّة المتخيّلة - التي تتولّى في الغالب مسؤوليّة تركيب المحسوسات والمشاهدات وتفصيلها، ولا تقوم بالضرورة بهذا التّكليف والتفصيل بشكل صحيح - فقد ورد على الفارابي إشكال مفاده أنّ للفيلسوف عنده مكانة أسمى من النبيّ. وقد تمّ الإيضاح في الجواب على هذا الإشكال بأنّ الفارابي تصوّر للنبيّ قوّة متخيّلة «في غاية القوّة والكمال» بحيث يمكنها أن تتلقّى من العقل الفعّال بعض الأمور ويتخيّلها بواسطة المحاكيات من نوع المحسوسات. وبعبارة أخرى، إنّ العقل الفعّال قد يعطي للقوّة المتخيّلة معقولات يجب أن تحصّل من حيث الشّأن نظرًا في القوّة الناطقة، وقد يعطي للقوّة المتخيّلة جزئيات محسوسة يجب أن تحصّل من حيث الشّأن في القوّة الناطقة العمليّة. ولكن، ولأنّ القوّة المتخيّلة ليس بإمكانها أن تتلقّى المعقولات كما هي معقولة، فإنّها تصوّرها وتحكيها بواسطة نفس تلك الأشياء التي تصوّر المحسوسات. وبعبارة أخرى، فإنّ القوّة المتخيّلة تصوّر وتمثّل المعقولات والنفوس المجردة والسمائيات بواسطة أفضل المحسوسات وأكملها، من قبيل الأشياء الحسنة المنظر، وتصور وتمثّل المعقولات الناقصة بواسطة أدنى المحسوسات وأكثرها نقصانًا، من قبيل الأشياء القبيحة المنظر.

وبناءً على ذلك، فإنّ بالإمكان اعتبار الاختلاف بين الفيلسوف والنبيّ ناجمًا عن أنّ النبيّ، وعلى الرغم من أنّه يتلقّى الفيوضات من العقل الفعّال كالفيلسوف، ولكن، ولأنّه يتلقّاها بواسطة قوّةه المتخيّلة، فإنّه أعلم بجزئيات الأمور. والأهمّ من ذلك أنّه بمقدوره أن يحوّل، بالاعتماد على قوّةه المتخيّلة، ذات الأمور وجوهرها إلى مثال ومحاكاة، وينقلها بلغة الخطابة إلى عامّة أهل المدينة الذين ليس بمقدورهم أن يعرفوا هذه الأمور بواسطة البرهان.

وبعبارة أخرى، فإن النبيّ يتولّى مسؤوليّة إرشاد عامّة الناس وهدايتهم فضلًا عن أنّ عليه كالفيلسوف أن يتلقّى جوهر الأمور وذاتها من العقل الفعّال. ويستخدم النبيّ الخطابة في سبيل ذلك لأنّ مخاطبيّه، الذين هم عامّة الناس، لا يفهمون سوى لغة الخطابة لا لغة البرهان.

إبستمولوجيا الوحي عند العلامة الطباطبائي

محمّد محمود مرتضى العاملي

لما كان للخلق غاية، وهي العبادة، فإن الهداية، ولا بدّ، ملازمة للخلق. ويرى العلامة الطباطبائي أنّ الهدايتين، الفطرية والعقلية، لا تستغنيان عن الهداية النبوية، أي الوحي. والوحي عنده شأن تكويني، فهو مصون بالتالي عن أيّ تغير «ماهوي» - نزولاً وتبليغاً - كما هي عادة كلّ شأن تكويني. إلّا أنّ الوحي يظلّ، بنظر العلامة، أمراً معرفياً، فهو أداة معرفية حيناً، ونوع معرفي حيناً آخر. وإذا كانت كلّ معرفة متشكّلة بحسب السياقات البشرية فإنّ الوحي، بدوره، يتغيّر. إلّا أنّ العلامة يسم هذا التغيّر بـ«المجازي»، إذ لا يخال مضمون الوحي بمقدار ما يخال صورته وشكله، ما يفسّر الاختلاف الذي نجده في الشرائع.

المفردات المفتاحية: الوحي؛ الهداية الفطرية؛ الهداية العقلية؛ الهداية النبوية؛ المعرفة الوحيانية.

إنّ أيّ إنسان ينتسب إلى دين سماويّ، لا بدّ وأن يؤمن بالوحي، لأنّه يشكّل ركناً أساساً تُبنى عليه هذه الديانات. فبدون التسليم بظاهرة الوحي لا يمكننا الركون إلى أنّ ما جاء به الأنبياء هو من عند الله.

ومع ذلك، فإنّ العلماء المسلمين قد قاربوا قضية الوحي كلّ تبعاً لمبانيه الفكرية، بين واقف عند ظاهر النصّ القرآنيّ، وبين فلاسفة ربطوا الوحي بالاتّصال بما يسمّى «العقل الفعّال»، أو «العقل المستفاد»، وهكذا.

سنسعى، هنا، إلى إلقاء نظرة على ظاهرة الوحي عند العلامة الطباطبائي، الذي جمع بين العلوم العقلية والدراسات القرآنية. وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال الذي سنجيب عليه في بحثنا هذا هو: كيف عالج العلامة الطباطبائي ظاهرة الوحي، وما هي نظريته في هذه القضية؟

١. نقطة البداية

يمكن القول إن التأسيس للبحث ينطلق من خلق الإنسان. ومن هنا، ننطلق من قوله تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١). ومع ربط هذه الآية بقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢)، فإننا نكون قد حددنا نقطة البداية.

فلاية الأولى تشير بشكل واضح إلى أن الخلق لم يكن عبثًا. يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٣).

إذا، لا يعقل أن يوجد الله فعلاً لا هدف له ولا غاية. أما ما هي هذه الغاية فتوضحه الآية الأخرى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. والآية واضحة الظهور في أن للخلق غرضاً، وأن هذا الغرض، على حد تعبير العلامة الطباطبائي، هو «العبادة بمعنى كونهم عابدين لله لا كونه معبوداً»^(٤). فالعبادة «غرض لخلق الإنسان وكمال عائد إليه، هي وما يتبعها من الآثار»^(٥). وحقيقة العبادة «نصب العبد نفسه في مقام الذلة والعبودية وتوجيه وجهه إلى مقام ربه»^(٦)، وفي النهاية لقاء ربه؛ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٧).

ولما كان لقاء الله والعودة إليه هي الغاية والمنتهى، كان لا بد من الاستعداد لهذه الرحلة حتى لا يضل الإنسان طريقه. وأهم عوامل الاستعداد هي معرفة السبيل والطريق الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان كي يصل إلى مبتغاه؛ لأن من شأنه تعالى «أن يهدي كل شيء إلى ما يتم به خلقه، ومن تمام خلقه للإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة»^(٨).

ويربط صاحب تفسير الميزان هذه القضية بقوله تعالى ﴿كُلُّنَا لَدَيْهِ هَؤُلَاءِ وَمِثْلُ نَظَائِرِهِمْ هَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(٩)، ليستفيد من الآية بأن «شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء: يمد كل من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، ويعطيه ما يستحقه»^(١٠).

(١) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٣) سورة الدخان، الآية ٣٨.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة ١ (دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩)، الجزء ١٨، الصفحة ٣٣٣.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٣٣٣.

(٦) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٣٣٥.

(٧) سورة الانشقاق، الآية ٦.

(٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ١٠٨.

(٩) سورة الإسراء، الآية ٢٠.

(١٠) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٠٨.

وبناءً عليه، لا بدّ للإنسان من هدايات تلازمه وترافقه وترشده وتهديه.

٢. الهدايات الثلاث

٢. أ. الهداية الفطرية

بالعودة إلى القرآن، نراه يطالعنا أنّ أوّل هداية أعطيت للإنسان هي الهداية الفطرية. يقول الله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(١١)، فكلّ إنسان يولد على الفطرة، وهو مزوّد بالهداية الفطرية. والهداية الفطرية غير قابلة للتغيّر والتبدّل، والفطرة هي «بناء نوع من الفطر. بمعنى الإيجاد والإبداع»^(١٢). وهذه الهداية لا تقتصر على الإنسان وحسب، بل تتعدّاه إلى كلّ الخليقة، وقد «هُدِيَ كُلُّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَلِيقَةِ إِلَى سَعَادَتِهِ الَّتِي هِيَ بَغِيَّةُ حَيَاتِهِ بِفِطْرَتِهِ، وَنَوْعٍ خَلَقْتَهُ وَجَهَّزَ فِي وَجُودِهِ، بِمَا يَنْاسِبُ غَايَتَهُ مِنَ التَّجْهِيزِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾»^(١٣).

وعليه، فالإنسان «كسائر الأنواع المخلوقة مفطورة بفطرة تهديه إلى تكميم نواقصه ورفع حوائجه وتهتف بما ينفعه وما يضرّه في حياته».

أمّا ما هي فلسفة كون فطرة الإنسان واحدة لا تتغيّر ولا تبدّل، فهي، بنظر العلامة الطباطبائي، لأنّ الإنسان الذي يعيش في هذه النشأة هو نوع واحد،

لا يختلف ما ينفعه وما يضرّه بالنظر إلى هذه البنية المؤلّفة من روح وبدن. فما للإنسان من جهة أنّه إنسان إلّا سعادةً واحدةً وشقاءً واحدًا، فمن الضروريّ حينئذٍ أن يكون تجاه عمله سنة واحدة ثابتة يهديه إليها هاد واحد ثابت^(١٤).

وهي الفطرة.

ويخلص من ذلك إلى القول: «إنّ للإنسان فطرةً خاصّةً تهديه إلى سنة خاصّة في الحياة وسبيل معيّنة ذات غاية مشخصة ليس له إلّا أن يسلكها»^(١٥). وهذه الهداية الفطرية يطلق

(١١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(١٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

(١٣) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

(١٤) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

(١٥) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

عليها العلامة الطباطبائي تارة الهداية التكوينية، وتارة أخرى بالهداية العامة الإلهية^(١٦).

وهذه الهداية التكوينية أو

الهداية العامة تطال جميع الأنواع التكوينية. ويختلف الإنسان عن سائر الأنواع الحيوانية والنباتية وغيرها، ويفارقها، من حيث أنه، لسعة حاجاته التكوينية وكثرة نواقص الوجودية، غير قادر على تميم هذه النواقص ورفع تلك الحوائج وحده.

بمعنى «أن الواحد من الإنسان لا تتم له حياته الإنسانية وحده بل يحتاج إلى اجتماع منزل ثم اجتماع مدني، يجتمع فيه مع غيره بالازدواج والتعاون والتعاقد»^(١٧).

ولأن المدنية ليست طبيعية للإنسان (بمعنى أن ينبعث إليها من ناحية طبيعته الإنسانية ابتداءً، بل له طبيعة مستخدمة لغيره لنفع نفسه)^(١٨)، فينتج عن ذلك أن الفطرة، في الوقت التي هي هادية إلى الاجتماع المدني الموصل لرفع النقائص، فإنها تسير بالإنسان أيضًا نحو الاختلاف. ولا يخفى أن هذه الفطرة غير قادرة على رفع الاختلاف، وعلى حدّ تعبير الطباطبائي، «وكيف يدفع شيء ما يجذب إليه نفسه»^(١٩).

من هنا، لا بدّ له من هداية أخرى.

٢. ب. الهداية العقلية

لما كانت الهداية الفطرية غير كافية للإنسان للوصول به إلى كمالاته وغاياته، كان لا بدّ من هداية أخرى تصل به إلى مقامات لا يصل إليها بالفطرة وحدها، وهذه الهداية هي الهداية العقلية. إلا أن هذه الهداية لا تصل بالإنسان أيضًا إلى كماله، وإنما دورها في استفادة الإنسان منها كمعيار معرفي، أعني معيار تحديد صدق وكذب المعرفة البشرية.

من هنا، يتحدّث العلامة الطباطبائي عن معيارين:

الأول: معيار صدق القضايا النظرية (قاعدة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما).

(١٦) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٦٤.

(١٧) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٦٥.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ١٠٨.

الثاني: معيار صدق القضايا العمليّة (قيح الظلم)^(٢٠).

والخلاصة، أنّ الهداية العقلية إنّما تهدي إلى ضرورة صلاح الاجتماع، وسعادة الإنسان، ووضع قوانين فيها مصلحة الناس وعمران الدنيا والآخرة^(٢١). إلّا أنّها غير قادرة على إيصال الإنسان إلى سعادته وكمالاته، ولا إراءة الطريق الموصول إلى ذلك.

٢. ج. الهداية النبويّة (الوحي)

لَمّا كانت لا الفطرة ولا الهداية العقلية قادرة على إراءة الطريق الموصول بالإنسان إلى كمالاته وسعادته، كان لا بدّ من هداية أخرى تقوم بهذا الدور، وهذه هي النبوة التي تأتي بالشرائع السماوية من عالم الغيب بواسطة الوحي، فترشد الإنسان إلى الطريق الصحيح الذي ينبغي عليه سلوكه، للوصول إلى كمالاته وسعادته الحقيقية.

وميزة هذه الهداية أنّها لا تخطئ، ولا تضلّ لأنّها من عالم الغيب^(٢٢).

٣. تعريف الوحي

عرض العلامة الطباطبائي تعريفاً للوحي وفقاً للآيات التي وردت فيها كلمة الوحي. ومن هنا تعدّدت التعريفات. فتارة عرّفه بأنّه نوع من أنواع التكليم الإلهي قد يكون بواسطة، وقد يخلو من واسطة، وذلك عند تعرّضه لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُنَّهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(٢٣).

وتارة أخرى عرّفه بغايته التي هي إنذار الناس «من طريق الإلقاء الإلهي وهو النبوة. فالوحي: إلقاء إلهي لغرض النبوة والإنذار»^(٢٤). وذلك بمقتضى قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾^(٢٥)، فالتفرّق هو الذي اقتضى النبوة والإنذار، وبالتالي الوحي^(٢٦).

(٢٠) راجع، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٥؛ الجزء ١٩، الصفحة ٢٦٩.

(٢١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٢٦.

(٢٢) راجع، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ١٢٥ إلى ١٣٠؛ الجزء ١٦، الصفحات ١٦٤ إلى ١٦٦.

(٢٣) سورة الشورى، الآية ٥٠.

(٢٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحتان ٦٣ و ٦٤.

(٢٥) سورة الشورى، الآية ٧.

(٢٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ١٧.

وهذا التفرّق والاختلاف، الذي هو سبب لنزول الشريعة، هو الاختلاف في شؤون الحياة، والتفرّق في أمور المعاش. وهو أمر، بحسب رأي العلامة، «عائد إلى اختلاف طبائع الناس في مقاصدهم وهو الذريعة إلى نزول الوحي ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾»^(٢٧)، ليخلص بذلك إلى أنّ الوحي هو هدف معرفي يتعلّق بالأساس بالهداية الهادفة إلى إيصال الإنسان إلى غايته.

وثالثة، عرّفه بأثره الذي هو مفاده وما احتوى عليه، وهو الدين الإلهي والتعاليم السماوية التي يجب على الناس اتخاذها سنّة في الحياة وطريقة مسلوكة إلى سعادتهم^(٢٨).

وبالجملة، فإنّ الوحي عند صاحب تفسير الميزان هو نوع تعليم إلهي لنبيه. ويستدلّ، رحمه الله، من قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^(٢٩) على أنّ المراد بالإنزال والتعليم هو نوعان من العلم:

١. الأوّل: التعليم بالوحي ونزول الروح الأمين على النبي.

٢. الثاني: التعليم بنوع الإلقاء في القلب والإلهام الخفي من غير إنزال الملك^(٣٠).

٤. المعرفة الوحيانية

طالما أنّ الوحي هو نوع تعليم إلهي، فذلك يعني أنّه أداة معرفية، وهنا لا يمكن فصل نظرية الطباطبائي في الوحي عن نظريته في المعرفة بشكل عام. ومن هنا سنجد أنّه تارةً ينظر إلى الوحي كأداة معرفية إضافة إلى الحسّ والعقل والقلب^(٣١)، وطورًا على أنّه نوع من أنواع المعرفة^(٣٢).

إلا أنّ ما يميّز هذه المعرفة هو مصدرها (عالم الغيب) وإن كانت تتعلّق - من حيث أنّها تننزل على النبي - من جهة القرب من البشر.

ومن هذه الجهة تحديدًا، يعتبر العلامة أنّ المعرفة الوحيانية مشمولة، بشكل أو بآخر،

(٢٧) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ٢٤.

(٢٩) سورة النساء، الآية ١١٣.

(٣٠) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان ٧١ و٧٢.

(٣١) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٧٦.

(٣٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٥.

بالأحكام التي تحكم المعرفة. وبتعبير آخر، كما أنّ المعرفة بشكل عامّ تتقيّد ببعض المحدّدات المرتبطة بالظروف المكانية والزمانية، وأيضاً ببعض المحدّدات الاجتماعية، فكذلك الوحي. فما دام الوحي نوعاً من أنواع المعرفة، فهو تالياً يتقيّد بتلك المحدّدات بشكل أو بآخر.

إنّ أدوات المعرفة هي: الحسّ، العقل، القلب، والوحي. كافّة أنواع المعرفة عند العلامة، حتّى الحسيّة منها، هي معرفة مجرّدة^(٣٣). ومن الأحكام التي تحكم المعرفة هي كونها قابلةً للتبدّل والتغيّر الماهويّ. ولكن هل التغيّر الماهويّ يشمل الوحي أيضاً؟

يجيب العلامة بصحّة عدم شمول حكم التغيّر الماهويّ لكافة أنواع المعرفة، لكنّها تقبل أنواعاً أخرى من التغيّر، وهو الذي يطلق عليه اسم التغيّر المجازيّ. وذلك من قبيل التغيّر الكميّ، والكيفيّ، والبطلان والصلاح^(٣٤).

٥. ثبات المعرفة الوحيانيّة

وإنّما أطلق الطباطبائي على هذا النوع من التغيّر اسم المجازيّ، ليشير بذلك إلى أنّ التبدّل والتغيّر لا يطرأ على الوحي من حيث المضمون.

من هنا، فمضمون المعرفة الوحيانيّة مصون من التغيّر والتبدّل. ولا تأثير للمتغيّرات الجارية في عالم الطبيعة والمادّة والاجتماع على ماهيّة الوحي. أمّا عن سبب مصونيّة المعرفة الوحيانيّة من التبدّل الماهويّ، فيرجعه العلامة الطباطبائي إلى كون مصدر هذه المعرفة عالم الغيب. وبعبارة أخرى، لكون الوحي أمراً تكوينيّاً من صنع الله، ولا شكّ أنّ لا مجال للخطأ في عالم التكوين^(٣٥).

إنّ ما يجعل المعرفة عرضةً للتغيّر هو ارتباطها بالبدن، إلّا أنّ السيّد الطباطبائي يعتبر أنّ ذلك إنّما يتعلّق بالشعور الفكريّ الذي يميّز بهذه الخصوصيّة. أمّا شعور النبوة فإنّه ليس من قبيل الشعور الفكريّ.

ومن هنا، يجد العلامة نفسه مضطراً للخوض في خصوصيّات المعرفة والعلم الحضوريّ، لأنّ الوحي عنده هو من سنخ هذا العلم. ولأنّه كذلك، فهو لا يقبل الخطأ حتّى عند الأفراد

(٣٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(٣٤) راجع، المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٣٠٧؛ الجزء ٤، الصفحة ١١٥؛ الجزء ٢، الصفحتان ١٧٠ و ١٧١.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٠.

العاديين، فكيف بأفراد كُمل من الناس (الأنبياء). ومن هنا، نفهم ثبات هذه المعرفة الوحيانية وعدم قابليتها للتغير الماهوي.

إذا كان الوحي لا يقبل التغير المضموني، فأَي نوع من أنواع التغير يقبل؟

إنّه يقبل التغير بلحاظ صورته وشكله، بحيث يأخذ أشكالاً مختلفة، وهذا هو السبب في ظهور الشرائع. فالماهية الحقيقية للدين والوحي واحدة، ولكنها عندما تنزل على الإنسان الزماني-المكاني، تتقيّد بقيود، كاختلاف الناس والظروف الزمانية والمكانية، والتي تؤدي إلى اختلاف الشرائع. وبمعنى آخر، إنّ اختلاف الاستعدادات الإنسانية والمصالح هو السبب في تنوّع الشرائع. وأما ظهور بعض النسخ في الشرائع، بل في شريعة واحدة، إنّما يعود لانقضاء أمد مصلحة الحكم المنسوخ وظهور مصلحة الحكم الناسخ^(٣٦).

فالاختلاف، إذاً، هو كمّي-كيفي، إلّا أنّه، بحسب الحقيقة والماهية، ليس إلّا أمراً واحداً.

وعليه، فاختلاف الشرائع إنّما هو اختلاف بالكمال والنقص، والتفاضل بينهما بالدرجات، لا اختلاف على سبيل التضاد والتنافي، ويجمعها أنّها جميعها صادرة عن مصدر واحد، وداعية إلى التسليم والطاعة لله سبحانه وتعالى^(٣٧).

٦. العصمة

ما دام الوحي غير قابل للتغير والتبدل الماهوي لأنّه أمر تكويني، ولأنّه صادر عن عالم الغيب، فهو إذاً معصوم نزولاً. إلّا أنّ الهدف من الوحي لا يتحقّق إذا لم يصل هذا المضمون كاملاً. ومن هنا، فإنّ مصونية الوحي نزولاً ليست كافية لعدم تعرّضه للتغير في طريق وصوله إلى الإنسان، فكان لزاماً أن يكون هذا الوحي مصوناً عن التغير تلقياً وتبليغاً. ومن هذه النقطة ينطلق العلامة الطباطبائي لثبوت العصمة عند الأنبياء في تلقّي الوحي وفي تبليغه، بل وفي أمورهم الشخصية^(٣٨).

وبعبارة أخرى، طالما أنّ الوحي غايته إيصال الإنسان إلى كماله، ولا يتحقّق ذلك

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ١١٨ و ١١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٩٧.

إلا بوصول هذا الوحي سليماً مصوناً من أيّ تغَيّر وتبدّل، وذلك لا ينحصر فقط في نزول الوحي على النبيّ، بل في وصول مضمونه إلى الناس، جرى حكم التكوين في الوصول إلى الناس كجريه في حكم النزول على النبيّ. وبذلك يكون قد وصل «فعل الوحي» إلى غايته.

ومعنى اعتبار جريان حكم التكوين على الوحي تلقّياً وتبليغاً، أنّه أصبح كالوحي من حيث نزوله، أي أمراً تكوينيّاً غير قابل للتغَيّر ومصوناً عن التبديل، لأنّه «فعل الله»^(٣٩). كلّ ذلك يؤدّي إلى نتيجة مفادها عصمة حامل الوحي أو متلقّيه. وبالتالي، فإنّ هذه المعارف صادقة دائماً.

٧. خلاصات

وفي ختام البحث يمكن أن نلخّص حقيقة الوحي عند العلامة الطباطبائي بأنّه:

١. نوع من أنواع المعرفة والتعليم الإلهي.
٢. نوع من أنواع المعرفة الحضورية حصراً.
٣. يمتاز بالعصمة نزولاً، تلقّياً، وتبليغاً.
٤. إنّه شعور رمزيّ.
٥. إنّه خارق للعادة.
٦. لا يُغلب.
٧. خفيّ عن الحواس.
٨. موصل للكمالات.
٩. رافع للاختلافات.
١٠. غير قابل للتغَيّر الماهويّ.
١١. قابل للتغَيّر المجازيّ (الكمّيّ، الكيفيّ، زيادةً ونقصاناً).

(٣٩) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٠.

تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد

أحمد واعظي^(١)

ترجمة حسين صفّي الدين^(٢)

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الجمود في القراءة الدينية للنصّ ينسحب على المجتمع، ويردّ هذا الجمود في القراءة إلى (١) الفصل بين النصّ وبين ظروفه التاريخية والموضوعية التي لا يرى له فكاكاً عنها، و(٢) إلى إيلاء المحورية مقاصد المؤلف دون القارئ، بالإضافة إلى (٣) القول بوجود متافيزيقيّ للنصّ سابق على وجوده التاريخي. ويتوسّل أبو زيد بالتمييز بين «المعنى»، أو الدلالة الأصلية الكامنة في قراءة النصّ في نسجه الاجتماعيّ وتكوّنه الثقافيّ الأوّل، وبين «المغزى» الكامن في قراءة النصّ على ضوء الواقع الراهن، ليرفض القراءة الموضوعية للنصّ، وليجعله رهناً لزمن القراءة، وتأويلات القارئ. هنا، يُشكّل على أبو زيد تفكيكه بين «المعنى» وقصد المؤلف، وتكريسه العلاقة بين النصّ واللغة والثقافة على أنّها علاقة مباشرة وصلبة، بالإضافة إلى معارضته صريح ما يتقدّم به القرآن نفسه.

المفردات المفتاحية: القرآن الكريم؛ التأويل والتفسير؛ نصر حامد أبو زيد؛ إريك هرش؛ العلامة الطباطبائي؛ تاريخانية النصّ؛ المعنى والمغزى.

تتلخّص رؤية نصر حامد أبو زيد حول تاريخية القرآن في الوصول إلى معرفة تاريخية وعلمية بالنصوص الدينية، والذي يستلزم بدوره البحث عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصّاً لغوياً، ومتناً تاريخياً بشريّاً، والبحث عن هكذا معرفة يستلزم نزاعاً وجدالاً مع النظرة التقليدية (التوجّه الأيديولوجي) السائدة والرائجة في قراءة علوم القرآن وعلوم الحديث، والتي بدورها تستلزم أيضاً إعادة بلورة، وصياغة قراءة جديدة باحثة لـ«علوم القرآن»، والتي سيتقرّر في نهايتها أنّ مفهوم النصّ الدينيّ لا بدّ أن يُبنى على القول بتاريخية هذا المحصول الثقافيّ.

(١) رئيس دفتر تليغات (مكتب الإعلام الإسلاميّ للحوزات العلمية في قم، إيران).

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

من وجهة نظر أبو زيد، فإن جهود المتقدمين، أمثال الزركشي (٧٩٤هـ) في كتابه البرهان في علوم القرآن، وكذلك السيوطي (٩١١هـ) في الإتقان في علوم القرآن، كان سعيًا من أجل الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة وعلى ثقافتها وفكرها في مواجهة التحديات.

إن كل هذه الجهود، بالرغم من أهميتها، كانت تنطلق من تصوّر ديني خاص للنصّ، أسهم في صياغته الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، وهذا التصوّر أقل ما يقال فيه إنه تصوّر يعزل النصّ عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، ويستبعد القرآن كنتيجة عن طبيعته الأصلية بوصفه نصًا لغويًا ومحصولًا ثقافيًا وتاريخيًا، ويحوّله إلى أمر مقدّس وروحاني غير بشري^(٣).

ومن وجهة نظر أبو زيد، فإن خطاب التنوير الديني من الليبراليين المجدّدين في العالم الإسلامي لم يستطع أن يتجاوز أو يكسر قيود أصحاب الخطاب التقليدي الديني، ولم يستطع أن يفتح أفقًا جديدًا في عالم المعرفة الدينية يتجلّى فيه الوعي العلمي والتاريخي للنصوص الدينية. ويرجع سبب ذلك إلى عدم التوجّه إلى البعد التاريخي للقرآن، أو إلى إغفال البعد البشري والثقافي لهذا الكتاب. ومن أجل الخروج من هذا المأزق، والوصول إلى الوعي العلمي والتاريخي للنصوص الدينية، لا بدّ من الوقوف بوجه الرأي القائل إن الله هو الملقّي والتكلم للنصوص الدينية، وإنّ هذا النصّ مثلبس بلباس القداسة وبثوب المتأفّز بقا، والتأكيد على الرأي المقابل القائل إنّ لهذا النصّ بعدًا تاريخيًا وبشريًا وثقافيًا، ويجب أن نتوجّه إلى الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي عند استنطاق مفهومه^(٤).

فمن وجهة نظر أبو زيد، فإن النصّ القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك، أنّه تشكّل في سياق ثقافي واجتماعي خلال فترة تربو عن العشرين عامًا، وأي محاولة لإعطاء هذا النصّ وجودًا مقدّسًا متأفّز بقيا سابقا عليه هو محاولة لطمس الوجه الثقافي والتاريخي له، وبالتالي، إغلاق الباب أمام أي إمكانية للفهم العلمي لظاهرة النصّ. وبعبارة أخرى، إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى إلى الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم، بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمتلقّي الأوّل، وليس اختيار اللغة مجرّد اختيار لوعاء فارغ من أي مضمون، وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الديني المعاصر (التقليدي)، وذلك لأنّ اللغة أهمّ أدوات الجماعة في إدراك العالم والنظام الحاكم فيه، بناءً على ذلك، لا يمكن الحديث

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، الطبعة ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، الصفحات ١٠ إلى ١٢.

(٤) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (سبيل للنشر، ١٩٩٤)، الصفحات ١٨٨ إلى ١٩٠.

عن لغة مفارقة للبيئة الثقافية وللواقع الاجتماعي، وبالتالي لا يمكن الحديث عن نص مفارق للثقافة والواقع طالما أن هذا النص داخل في إطار النظام اللغوي للثقافة. إن كون منشأ النص إلهياً وحيائياً لا ينفي واقعيته ومحتواه التاريخي، ولا ينفي انتماءه إلى ثقافة البشر، أو إلى واقع اجتماعي وتاريخي خاص. بل أكثر من ذلك، فإن المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، ولأنه كذلك، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدراسة النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظم حركة البشر المحاطين بالنص، وينظم المستقبل الأول للنص، وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة. بهذا المعنى، يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة البدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص^(٥).

إن تأكيد أبو زيد على البعد التاريخي للنصوص الدينية، ومؤاخذاته أصحاب المنطق الديني التقليدي، واتهامهم بإغفال البعد التاريخي للوحي، قائم على تفسير خاص للبعد التاريخي، إذ من الواضح أن أصحاب المنطق الديني التقليدي الرائج لا يغفلون البعد التاريخي للنص الديني، فزاهم يأخذون في تفسيرهم للقرآن، وفي استنباط أحكام الفقه، بأسباب النزول، ويبحثون في الواقع التاريخي لنزول الآيات والسور، كذلك يبحثون في الناسخ والمنسوخ، وفي ارتباط تغير الأحكام بتغير الظروف والشروط التاريخية (دور الزمان والمكان في الاجتهاد). إذاً، فإن مقصود أبو زيد من البعد التاريخي للنصوص الدينية يعني أن مضمون ومفهوم عبارات وخطاب النصوص الدينية يرتبط بالتطور التاريخي للغات المستعملة في الوحي، والتي امتزجت أيضاً بالوقائع الخارجية والعناصر الثقافية لعصر نزول الوحي^(٦).

على هذا الأساس، فإن المقصود من إيجاد رؤية تاريخية علمية للنصوص الدينية هو أبعد من البحث عن الحقائق التاريخية والحوادث والاتفاقات التي وقعت في عصر نزول الوحي، فهذا يدخل في مباحث علم التاريخ. مقصود أبو زيد من هكذا رؤية هو الاعتماد على المعطيات المعرفية التي قدمتها فلسفة اللغات، وبالأخص التي تناولت منها دراسة النصوص الدينية^(٧).

إن الاعتقاد بتاريخية النصوص الدينية كما يقدمها أبو زيد يترتب عليه من الثمرات والنتائج جعل قراءته وفهمه للنص الديني، بل تكوين معرفته الدينية، متميزاً بشكل أساسي عن الرؤية التقليدية الرائجة، وسوف نتناول أهم هذه النتائج والثمرات.

(٥) مفهوم النص، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

(٦) نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، الصفحات ٨٢ و ٨٣.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٩.

١. ضرورة التمايز والفصل بين الدلالة الأصلية (المعنى) وبين المغزى

يعتقد أبو زيد أن ارتباط النصوص بالواقع الاجتماعي يوجب علينا، أثناء مطالعتنا لهذه النصوص الدينية والتراثية، التمييز بين زاويتين مترابطتين. الناحية الأولى لها علاقة بدرك وفهم الدلالة الأصلية والتي تعتبر من سنخ الفهم التاريخي، بمعنى القراءة التاريخية الاجتماعية. ولكي نصل إلى هذه القراءة ينبغي أن نقرأ النصوص الدينية في خضم النسيج الاجتماعي والتكوين الثقافي، وضمن بيئة تاريخية ولغوية حاکمة على عصر وجود النص.

أما الناحية الأخرى فتربط بفهم النصوص من خلال الواقع الثقافي والاجتماعي المعاصر، بمعنى إعادة قراءة النصوص لا على أساس الواقع الأصلي في عصر نزول النص، وإنما على ضوء الواقع الاجتماعي المستجد^(٨).

يصرّح أبو زيد بأن التمايز قائم بين المعنى الذي يشكل الدلالة الأصلية في القراءة الأولى، وبين الفحوى أو المضمون في القراءة الثانية. وهذا التمايز اقتبسه أبو زيد من إريك هرش في تفكيكه بين المعنى اللفظي verbal meaning وبين المغزى significance.

يقول أبو زيد:

هنا يُميّز بين المعنى والمغزى (المضمون، الفحوى) في حقل دلالة النصوص بشكل عام. فالمعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، والوصول إليه يتم من خلال التحليل الدقيق للنصوص في سياق لغوي داخلي، وفي السياق الثقافي والاجتماعي الخارجي، والذي فهمه المتلقي الأول للنص. أما المغزى، وإن كان لا ينفك عن المعنى، بل يلامسه وينطلق منه، فإنه ذو طابع معاصر، فهو محصلة لقراءة عصر غير عصر النص^(٩).

٢. الدلالة المتحركة للنصوص وعدم الجمود والوقوف على معنى

ثابت للنص

حسبما يعتقد أبو زيد، فإن المتون الدينية ليست سوى نصوص لغوية؛ بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية خاصة ومحددة، ويتم إنتاجها على أساس قوانين تلك الثقافة، والتي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي. ولا يعني ذلك، طبعاً، أن النصوص الدينية تفقد فعاليتها الخاصة الناشئة عن

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ١١٤.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٧.

خصوصية بنائها اللغوي والثقافي، وإنما تبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد. يتبع أبو زيد، في هذا التحليل، عالم اللغة دي سوسير عندما فرّق بين اللغة والكلام، وطبق ذلك في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها. فاللغة هي النظام الدلالي للجماعة في كليته وشموليته وتعدّد مستوياته، وهو المخزون الذي تلجأ إليه الجماعة في صياغة «الكلام»، وإذا كان الكلام هو الكاشف عن بنية النظام اللغوي الكلي، فمعنى ذلك أن العلاقة بين الكلام واللغة هي علاقة جدلية، فالنصوص الدينية ترتبط من ناحية بالواقع الثقافي والنظام اللغوي، ومن ناحية أخرى تتأثر بهذا الواقع، وتقاس أصالة النصوص وإبداعيتها بما تحدثه من تطوّر في النظام اللغوي، وما تحقّقه نتيجة لذلك من تطوّر في الثقافة والواقع معاً. فهناك منطقة تماس بين جهتين، هذه المنطقة هي التي تمكّن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص، وهي المنطقة المترعة بالدلالات الجديدة المشيرة إلى الواقع والتاريخ^(١٠).

يقول أبو زيد:

وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أن اللغة، الإطار المرجعي للتفسير والتأويل، ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة من ناحية أنها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيري، فإن تطوّر اللغة يعود ليحرّك النصوص وينقلها، في الغالب، من الحقيقة إلى المجاز^(١١).

يعتقد أبو زيد أن تأويل النصّ يعتمد على بنية النصّ الدلالية، وعلى السياق الخارجي المحدّد لدلالته، ولا يعتمد على التلوين من الخارج، وتحميل النصّ دلالات أيديولوجية لحسابات نفعية، فالاعتقاد بنبات دلالة النصّ الديني، وعدم التحول الدلالي تبعاً لتغير الميادين الثقافية والاجتماعية، أو التطوّر الحاصل في معطيات الفلسفات الألسنية، هو تأويل مفروض من خارج النصّ، ولا يخفى أن لهذا الموقف الأيديولوجي تجاه الخطاب الديني موقفاً نفعيةً يلغي دور اللغة الخلاقية والإبداعية الحاكي للواقع في قراءة النصّ الديني^(١٢).

(١٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٣ و ١٩٤.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٨.

(١٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٧ و ٢٠٨.

٣. استحالة القراءة الموضوعية للنص

يتجه تفسير أبو زيد نوعاً ما إلى محوريتة القارئ للنص، فهو من ناحية يصرّح بأنه يوافق الرأي القائل إنه ليس هناك من قراءة موضوعية للنص في القراءات والتفسيرات المعاصرة، لأنّ القراءة عنده تخضع لنية القارئ ومعتقداته وليست المعرفة التي يحيا فيها، والمتأثرة بالزمان والمكان، وليس أبداً لقصد المؤلف. ومن ناحية أخرى يرفض أبو زيد التأويل الأيديولوجي ومنهج في دراسة النص، ويعتبره نوعاً من التلوين لا التأويل، ويحاول أن يفرّق بين التأويل أو التفسير المقبول، وبين التفسير والتأويل المذموم حسب التقسيم التقليديّ الرائج، وعندما ينفي أبو زيد إمكان أيّ تفسير وتأويل موضوعي للنص، فلا يعني ذلك فتح الباب أمام أيّ تأويل نفعي أيديولوجي له^(١٣).

يقصد أبو زيد من قراءة النص بالمغزى (فحوى النص) الوصول إلى قراءة عصرية تستجيب لمطلّبات اللغة والثقافة المتأثّرتين بزمان المتلقّي، وتقف سداً منيعاً أمام أيّ استغلال أيديولوجي مفروض من خارج دلالة النص. ويتمّ ذلك من خلال الأخذ بالمعنى الأصلي للنص، ومقايضة ذلك مع المدلول الأولي له.

من وجهة نظر أبو زيد، فإنّ الهدف من قراءة النص هو الوصول إلى المغزى، فحوى ومفاد النص، والذي هو معنّى عصري يتلاءم مع ما تتطلبه لغة زمان المتلقّي وثقافته. هذا الهدف لا ينبغي أن يحمل معه أيّ تفسير أيديولوجي للنص. ويجب أن يتشكّل هذا الفحوى من خلال التوجّه إلى المعنى الأصلي والمعنى الماضي للنص. أمّا وجود دلالة ثابتة فمن شأنه أن يعيق ظهور أيّ قراءة جديدة وأن يمنع أيّ تأويل خلاق للنص.

يعتقد أبو زيد أننا نستطيع أن نميّز ونفصل بين شاخصين؛ الإشارات الموجودة في النص، وهي حصيلّة المعنى، والإشارات الأخرى المتحصّلة من فحوى النص ومغزاه. يساهم هذان الشاخصان في التأسيس لفهم جديد للنص وكان النص له مرتبتان من الدلالة، والمعنى الأخير له هو حصيلّة التركيب بين هذين النمطين من الدلالة. المرتبة الأولى، هي المعنى التاريخي والأصلي للنص، وهو المعنى الظاهري له، والمرتبة الأخرى أعمق من الفهم الأولي والذي يتشكّل - كما مرّ - من فحوى النص ومغزاه. وهذا اعتراف من أبو زيد بأنّ دلالة النص لا تنحصر في نظام الدلالة الذي تحدّد مسبقاً من خلال الحوادث الزمانية والتاريخية والبيئة

(١٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١١٣ و ١١٤.

الثقافية والاجتماعية لزمن الصدور، ولزومًا، سينفتح على آفاق مستقبلية يتوجّه النصّ فيها إلى مخاطبين جدد في عصور جديدة. تتشكّل عندها القراءة الإبداعية للنصّ على أساس كشف المحدّدات التي ترسم دائمًا تأويل النصّ تبعًا للبيئة الثقافية واللغة المستعملة^(١٤).

إنّ دفاع أبو زيد عن عدم إمكانية الحصول على أيّ تفسير وتأويل محايد للنصّ ينبع من المبنى المعرفي القائل إنّ فهم النصوص متأثر إلى حدّ كبير بتموضع الإنسان داخل بيئته الثقافية والاجتماعية، فإذا أمعنا النظر من الناحية الأنطولوجية لوجدنا أنّ النصوص والمتون الدينية محكومة للأحداث التاريخية ولواقع اللغة، وكذلك للواقع الاجتماعي والثقافي في عصر صدور وحدوث النصّ، وإذا نظرنا من الزاوية الإستمولوجية لوجدنا أنّ تشكل الوعي بالنصّ محكوم أيضًا لتلك الوقائع المذكورة.

يقيم أبو زيد ثنائية متقابلة بين النظرة غير التاريخية للنصّ وبين نظرتة التاريخية له والتي يدافع عنها، حيث يقول:

إذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقّي - الإنسان - بكلّ ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي، هو نقطة البدء، والمعاد. إنّ معضلة الفكر الدينيّ أنّه يبدأ من تصوّرات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية، والطبيعة الإنسانية، وعلاقة كلّ منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصرّوات والعقائد، وبعبارة أخرى، نجد المعنى مفروضًا على النصوص من خارجها^(١٥).

٤. إشكالية الاجتهاد القائم على تفوّق النصّ

إنّ المباني التي يصرّ عليها أبو زيد حول ماهية النصّ وارتباطه الوثيق بالواقع الثقافي والاجتماعي، وكذلك تفكيكه بين المعنى والفحوى للنصّ وإصراره على لزوم تجاوز المعنى التاريخي للنصّ إلى المغزى والمعنى المتجدّد في زمن المتلقّي - وهو الهدف النهائي لعملية التأويل - يضع أبو زيد في تقابل مع مقولة الاجتهاد الراجح في المجاميع العلمية لأهل السنة.

يُسلم أبو زيد أنّ أصحاب الخطاب الدينيّ التقليديّ يذهبون إلى إمكانية وقابلية الفهم المتجدّد للنصّ تبعًا لشرائط الزمان والمكان، وهو الاجتهاد التقليديّ، لكنّ هذا الاجتهاد لا

(١٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١١٥ و ١١٨.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٩ و ١٩٠.

يتجاوز سطح الفهم الفقهي، إذ إنَّ القائلين بهذا الاجتهاد يقصرونه على قسم من النصوص الدينية التي تتضمن الأحكام التشريعية ويخالفون أيَّ قول بالاجتهاد في الأمور الاعتقادية وفي القصص الدينية التي نطق بها النصَّ الديني^(١٦).

المشكلة الأخرى في الاجتهاد عند أصحاب الخطاب الديني أنهم لا يلتفتون إلى الواقع التاريخي الثقافي للنص، وإنما بجمودهم على المعنى التاريخي الأولي والأصلي للنص يحملون مجتمعاتهم تبعات الجمود والرجعية. وبعبارة أخرى، يتحوّل كل من النص والواقع إلى وقائع أسطورية، حيث لا تعود الثقافة واللغة والتحوّلات الاجتماعية مؤثرة في معنى النص وتجده، وبالتالي سيخضع أصحاب الخطاب الديني والاجتهاد الراجح لسلطة النص^(١٧).

٥. إسقاط قسم من النصوص الدينية ذات البعد التاريخي

إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكان التأويل الخلاق للنص الديني، وسريان دلالة هذا النص وافتتاحه على الآفاق والأزمنة التي تتجاوز الواقع النقائي والاجتماعي لعصر حدوثه، أو عدم ذلك، فإنَّ نصر حامد أبو زيد يعتقد أننا أمام ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول، عبارة عن مستويات الدلالة التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره؛ المستوى الثاني، مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي؛ والمستوى الثالث، مستوى الدلالات القابلة للتأويل على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرّك فيه النصوص.

يعتقد أبو زيد أنَّ بعض الدلالات الجزئية التي تتعلّق بالمستوى الأول أسقطها تطوّر الواقع الاجتماعي التاريخي، وتحوّلت إلى مجرد شواهد دلالية تاريخية ليس لها إلا قيمة تاريخية تتحدّث عن ظرف تاريخي كانت فيه هذه الأفكار والأحكام.

وكمثال على الدلالات التي أسقطها التطوّر التاريخي الأحكام الخاصة بين المسلمين وغير المسلمين في أخذ الجزية من أهل الكتاب، أو الأحكام الخاصة بالعبيد، فهذه الأحكام هي من قبيل دلالات المستوى الأول للنصوص الدينية والتي، بسبب تغيير الشروط الثقافية

(١٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٣ و٨٤.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٨ و٩٩.

والاجتماعية التي كانت حاکمة على عصر حدوث النصّ، لا يمكن لنا تطبيقها في عالم اليوم. هذه الدلالات لا يمكن تأويلها مجازياً ولا يمكن حتى تحديد فحواها ومغزاها، وإنما تحوّلت بالكامل إلى شواهد تاريخية على أنّه في زمان ما كان هناك أحكام بين المسلمين وغيرهم^(١٨).

كذلك، يذكر أبو زيد كمصاديق على نصوص المستوى الأول، والتي يجب أن تعتبر من قبيل الشواهد التاريخية، النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجنّ والشياطين، فقد كانت هذه المفردات مرتبطة - من وجهة نظره - ببنية ذهنية في مرحلة محدّدة تؤمن بها. وإذا ما كنّا ننطلق من حقيقة أنّ النصوص الدينية هي نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإنّ إنسانية النبيّ بكلّ نتائجها - من حيث كونه الملقّي الأول للوحي - من الانتماء إلى عصر معيّن، وإلى ثقافة، وإلى واقع راج فيه السحر، لا يحتاج إلى إثبات، وما يقال عن السحر ينطبق على ظاهرة الحسد، وما يلاسه من ممارسات وطقوس كالرّقى والتعاويذ، والمعتقدات التي من قبيل الإيمان بقوة العين وسحر اللغة، فليس ورود هذه المفردات في النصّ الدينيّ دليلاً على وجودها الفعليّ الحقيقيّ، فهذا محض خطأ واشتباه، عند أبو زيد، لأنّ ذكرها يعني فقط وجودها في الثقافة التي كانت رائجة كمفهوم ذهنيّ^(١٩). والنتيجة عنده أنّ هذه المضامين ليس لها مكان ووجود في الثقافة البشرية المعاصرة، بل تحوّلت إلى شواهد تاريخية انقضت زمان الاستفادة منها، ولا يمكن إعادة استنطاقها من جديد.

مناقشة رؤية نصر حامد أبو زيد ونقدها

إنّ رؤية أبو زيد حول تاريخية النصّ بصورة عامّة وتاريخية النصوص الدينية بصورة خاصّة كانت محلّ نقد وبحث من جهات متعدّدة نشير إلى أهمّ الإشكالات الواردة عليها.

١. إنّ حجر الزاوية في رؤية أبو زيد للنصوص الدينية اعتقاده أنّها نصوص تشكّل نتاجاً ثقافياً، ورغم منشئها الإلهيّ فإنّ لها بعداً بشريّاً متأثراً بالواقع التاريخي والاجتماعي لعصر نزول الوحي، ولأنّها كذلك، يجب أن تخضع للقراءة العلمية التاريخية. وبالتالي، لا يمكن الجمود أو الوقوف على معنى تاريخي خاصّ، وتسريته إلى بقية حقبات التاريخ. وحتى نستطيع فعل ذلك لا بدّ من فتح باب التأويل المجازي ودرك فحوى هذه النصوص ومغزاها.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٣ و ٢٠٤.

(١٩) المصدر نفسه، الصفحات ٢٠٥ إلى ٢٠٧.

إنَّ أوَّلَ خللٍ في هذه الرؤية هو اعتباره أنَّ النصوص تشكِّل نتائجًا ثقافيًا. على الأقل، هناك تصوُّر أن، إفراطيٍّ ومعتدل، في معنى هذا الاصطلاح المستعمل، ومقصود أبو زيد منه يقترب من المعنى الإفراطي.

إنَّ كلَّ الرؤى التي تعتبر أنَّ العلاقة ما بين اللفظ والمعنى هي علاقة غير ذاتية، والتي تؤكد على العامل الإنساني في إيجاد هذه العلاقة، سواء تمَّ ذلك عن طريق الوضع التعيني، أو عن طريق غلبة الاستعمال والوضع التعيني، تفتح الباب على مصراعيه بوجه التأثير الثقافي والاجتماعي على مقولة اللغة، وتصبح كلُّ الحاجات والعلاقات الإنسانية، وكذلك العلاقات الاقتصادية والثقافية وبقية العوامل الطبيعية، ذات تأثير كبير في غنى وفقر الاستعارات والتمثيلات اللغوية وفي نحو استعمالها، سواء كان هذا التأثير إيجابيًا أو سلبيًا. وإذا ما لاحظنا حجم هذه الأسباب المؤثرة بمرور الزمن، والذي امتدَّ لقرون، سيصبح هذا التأثير واقعيًا مشاهدًا في أيِّ لغة كانت. وطبقًا لهذا التفصيل، يمكننا حينئذ أن نقول إنَّ جميع التحولات التاريخية للغة ما هي نتائج غير مباشر لتأثير الثقافة والاجتماع الحاكم على مجتمع ما.

طبقًا للتصوُّر المعتدل القائل بأنَّ ارتباط النصِّ بالتحولات الاجتماعية والثقافية ارتباط غير مباشر، وأنَّ هذه التحولات تترك تأثيرًا واضحًا على اللغة، فإننا سنلمس بلا شكَّ حضور هذه التحولات في النصِّ، لأنَّ أيَّ مؤلف، أو كاتب، يستفيد من اللغة كأداة ووسيلة لنقل أفكاره وإذا ما كانت لهذه اللغة حدود واقتضاءات ونمط خاص، فإنَّ هذا التركيب سيرك آثاره بلا شكَّ على النصِّ.

التصوُّر الإفراطي يدَّعي أنَّ تأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعية على النصوص يتمُّ بشكل مباشر، بمعنى أنَّ هذه النصوص ستكون مرآة لتلك التحولات الحاصلة في زمان حدوث النصِّ، ومنشئ النصِّ يوافق عصره في المعتقدات والعلاقات الحاكمة في زمانه، بمعنى أنَّ النصِّ ليس سوى وليد ومحصول ثقافي لتلك المعتقدات والعلاقات. من طيات كلام أبو زيد يتضح أنه يتبنَّى هذه النظرة الإفراطية، فمثلاً يقول في بعض المواضع:

بناءً على هذا، فإنَّ الواقع هو الأصل الذي لا يمكن إغفاله أبداً، والنصوص تحكي الواقع، وتشكِّل من لغته وثقافته ومفاهيمه، وحيثما يتغيَّر هذا الواقع نتيجة التفاعلات الإنسانية فإنَّ دلالة النصوص سوف تتغيَّر، لذا، فالواقع هو الأصل في النصِّ أولاً وآخرًا^(٢٠).

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٩٨.

وفي موضع آخر يقول:

وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكيلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالاتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعدّ جزءاً منه. ومن هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل^(٢١).

يلاحظ في هذه النظرة الإفراطية حجم تأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعية على النص، كما يلاحظ انتقال المحورية من المؤلف والنص إلى الواقع الثقافي التاريخي، حيث يكون هو الأصل المؤثر في دلالة النص، والنص تابع لهذه التحولات الثقافية والاجتماعية، وتعبير أبو زيد، فإن البداية والنهاية لأي نص هي الواقع.

المشكلة الثانية في هذه النظرة الإفراطية أنها لم تعين ضابطة وشاخصاً ومعيّراً لتأثير هذه العناصر التاريخية الثقافية على النص، فمثلاً يذكر أبو زيد نماذج من دخول مفاهيم وعناصر كالسحر والربا والرق والجن والشيطان في مفردات القرآن، والتي تعكس الجو الثقافي لزمان عصر نزول الوحي، مع العلم أن هناك عناصر كثيرة كانت تشكل البيئة الثقافية لم يذكر أبو زيد أنها داخلية في مفردات النص، فمثلاً مفردات من قبيل الله، رب، عبادة وعبودية، كانت من جملة المعتقدات والقيم عند الناس في عصر زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وقد تحدّث القرآن عن حقيقة أن أهل الحجاز، ومن عاش في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كانوا يعتقدون بالله، الخالق للسموات والأرض، ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقُولُ اللَّهُ﴾^(٢٢)، فهم كانوا مشركين في الربوبية لا في الخالقية، فأصل مقتضى الربوبية في أن جميع أمور العالم المتعلقة بالإنسان، حتى سائر المخلوقات، وبالحياة والموت، كل ذلك كانوا يعتقدون أنه تحت قيومية وربوبية الوجود الإلهي، وإن كانوا يقولون بتكثّر الأرباب الذي يؤدي إلى الشرك في الربوبية، وينافي الاعتقاد بانحصارها في الباري تعالى، فهل بعد هذا يصح القول:

إن مضامين من قبيل: مقولة الله بعنوان الإله الخالق ومقولة الربوبية والمربوبية والتي ذكرت في القرآن ناشئة من انعكاس ثقافة عصر نزول الوحي، وكذلك مفردات أخرى ذكرت في النص الديني، وفي القرآن الكريم، كالجن والشياطين.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٨.

(٢٢) سورة لقمان، الآية ٢٥.

٢. إن القول ببشرية الوحي وتاريخيته عند أبو زيد يلزم منه محذورات كلامية واضحة يرفضها العقل والنقل، من أهم هذه المحذورات تلبيس القرآن بالأمر الباطلة في حين أن الآية صريحة في كتاب ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٢٣). فالله سبحانه نزه ساحة القرآن الكريم، بكل صراحة، عن أي شائبة باطلة، وعلاوة على حكم العقل، فإنه يستحيل صدور الكذب أو الباطل عن الباري سبحانه وتعالى ويتناقض مع كونه حكيماً.

هناك محذور آخر يلزم من إصرار أبو زيد على أن القرآن يمثل نتاجاً ثقافياً، وأن الواقع الثقافي والاجتماعي هو أول وآخر النص الديني، هذا التبنّي يرد أي قول بتحقيق وجود آخر للقرآن الكريم وراء الوجود اللفظي، لأن أبو زيد في نفس الوقت الذي يصرفه على أن للقرآن منشأ إلهياً، يرفض أي وجود سابق على وجوده اللفظي، ولا يعتقد بأن للقرآن حقيقة وجودية ذات مراتب، من مراتبها الوجود السماوي والروحاني، وما أوحى للنبي، صلى الله عليه وآله وسلم، هو أحد مراتب هذه الحقيقة الوجودية، يقول أبو زيد:

إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك، أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود متافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكس ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لا إمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها^(٢٤).

وتصرّح بعض الآيات القرآنية، بشكل تام، بأن لهذا القرآن الذي نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصل ومرتبة وجودية عالية سابقة على حقيقة القرآن اللفظية الذي نزلت على النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، بالتدريج؛ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢٥)؛ ﴿يَلْهُو فَرَّانٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾^(٢٦)؛ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾^(٢٧).

لقد ثبت في حكم العقل أن لكل موجود مادي وجوداً في عالم المثال (وجوداً مثالياً) ووجوداً في عالم العقول، وأن هذه العوالم متطابقة مع بعضها - وقد تقدّم لنا إشارات لذلك

(٢٣) سورة فصلت، الآية ٤٢.

(٢٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ترجمة مرتضى كرمي نيا (طهران: طرح نو)، الصفحة ٦٨.

(٢٥) سورة الواقعة، الآيات ٧٨ إلى ٨٠.

(٢٦) سورة العروج، الآيات ٢١ و٢٢.

(٢٧) سورة الزعفر، الآيات ٣ و٤.

في مباحث أخرى - وعلى أي حال فليس من الصواب في حكم العقل أن ندعي أن هذا الكتاب بمجمله نتاج واقع ثقافيّ وحوادث تاريخيّة لعصر النزول ولا هويّة سابقة لهذا الوجود القرآنيّ العينيّ.

٣. لقد أشرنا إلى أن لبّ طرح أبو زيد هو التحقيق في النصوص الدينيّة من الزاوية العلميّة - التاريخيّة ليصل إلى نتيجة مؤدّاهما أن القبول ببشريّة وتاريخيّة النصّ الدينيّ سيترتب عليه قصر دلالة النصّ وحصرها في البعد التاريخيّ والثقافيّ لعصر حدوثه. وبناءً على ذلك، فإنّ دلالة النصّ في العصر الحاضر المغاير للواقع الثقافيّ الاجتماعيّ الأوّل سيتفاوت معه، ويجب عندئذ تطبيق النصّ الدينيّ على الواقع المستجدّ، وعدم الاكتفاء بالمعنى الأصليّ التاريخيّ للنصّ، والبحث من جديد عن فحوى النصّ ومغزاه، وفتح باب التأويل المجازيّ للوصول إلى ذلك. يصرح أبو زيد أن ذلك لا يتمّ إلّا بالتفكيك بين المعنى والفحوى في دلالة النصّ الدينيّ^(٢٨).

يطال العرض المتقدّم إشكالان نقديّان، أحدهما نقد على فهم أبو زيد لإريك هرش وصولاً إلى المدعى في الوصول إلى مغزى فهم النصّ عن طريق فتح باب التأويل المجازيّ.

النقد الأوّل: لا يوجد أيّ تطابق بين تفكيك أبو زيد بين المعنى والفحوى مع ما عرضه إريك هرش من التفكيك بين «المعنى meaning» و«المغزى»، أو المعنى بالنسبة إلى [أمر ما [significance]]، وكما ذكرنا سابقاً عندما تعرّضنا لإريك هرش، وتكرّر أن ما يذكره بعنوان أنه «معنى» أو «معنى لفظيّ verbal meaning» إنّما يتعيّن حسب نيّة وقصد المؤلّف، وهو أمر ثابت غير قابل للتغيير، ولا يرتبط بأيّ أمر وراء قصد المؤلّف. بينما في رؤية أبو زيد ليس هناك أدنى ارتباط بين «المعنى» وقصد المؤلّف intention، حيث يعطي المحوريّة في فهم المعنى للواقع الثقافيّ، والنسيج الاجتماعيّ، ولفهم المعاصرين للنصّ، وهذا مغاير لما أورده إريك هرش. لتوضيح هذا التفاوت، نذكر تعريف أبو زيد لـ «المعنى» حيث يقول:

المعنى يمثّل المفهوم المباشر لنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويّة في سياقها الثقافيّ، وهو المفهوم الذي يستنتجه المعاصرون للنصّ من منطوقه، وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ المعنى يمثّل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها^(٢٩).

(٢٨) نقد الخطاب الدينيّ، مصدر سابق، الصفحة ٢١٧.

(٢٩) المصدر نفسه.

أما المعنى عند هرش، فهو أمر ثابت غير سيال، لأنه يتعلق أساساً بقصد منشئ النص، في حين أن المعنى عند أبو زيد أمر سيال غير ثابت لأن تشكّله قد ارتبط بالواقع الثقافي والاجتماعي، وبالتالي سيتغير مدلول النص كلما تغيرت الشروط الثقافية والاجتماعية. ومن الواضح، بناءً على ذلك، أن مقصود هرش من المعنى غير ما قصده أبو زيد.

النقد الثاني: أيضاً ما قصده أبو زيد من «الفحوى» هو غير ما قصده هرش من «المعنى بالنسبة إلى» في حالة النص. فمن وجهة نظر هرش، كل الأمور بعد الفراغ من معنى النص (المعنى المقصود للمؤلف) من قبيل النقد والحكم بالنسبة للنص إلى التبدلات التي تطرأ على النص من قبل المؤلف تدخل في دائرة «المعنى بالنسبة لـ»، كذلك أمور من قبيل استنطاق النص وتطبيقه من جديد على شروط وواقع جديد. أما عند أبو زيد، فلا يوجد ما يدور حول المعنى أو يقاس إليه عندما يتعرض إلى الفحوى والمغزى. فالفحوى عنده هو الهدف والغاية من قراءة النص. ويتم عمل المفسر والمؤول للنص عن طريقين: الأول، كشف المعنى من خلال الرجوع إلى الدلالة الأصلية والتاريخية للنص؛ والثاني، كشف الفحوى والذي هو الهدف النهائي للنص. وهذا خلاف قول هرش «فالمعنى بالنسبة لـ» مسبوق بالفراغ من معنى النص، وهو مقولة منفصلة تماماً. عند أبو زيد لا يوجد تقدّم وتأخّر، وإنما هناك علاقة جدلية تسير في عملية كشف للمعنى الأخير بين المعنى والفحوى^(٣٠).

المشكلة في فحوى النص عند أبو زيد أنه ينتهي إلى معنى سيال ونسبي غير ثابت للنص، لأنه أولاً يعطي القارئ فرصة للتوسع في معنى النص، ويعفيه من الالتزام بالدلالة التاريخية المحددة بالواقع الثقافي وبلغة النص في عصر النزول، وثانياً يجيز للقارئ أن يعيد صياغة معنى النص على أساس الوقائع الثقافية والاجتماعية والتطور اللغوي الحاصل، وأن يتوسع في قراءة عصرية ليصل إلى فحوى النص. لذلك سيكون الفحوى معنى سيال ومتحرك يتغير بتغير التطورات الثقافية والاجتماعية وتطور فلسفة اللغة. بهذا المضمون للفحوى، لا يمكن بأي منطق وميزان أن ننسب ذلك إلى النص الإلهي؛ فعندما نستنتج النص الديني ينبغي أن نستنبط المراد والمقصود في محيط ديني إيماني، ولا نقوم بمجرد عملية تطبيق وتأويل للنص على الواقع الثقافي لزمان القارئ والذي هو بطبيعة الحال واقع متنوع ومتكثّر بتكثّر الأفراد والتحوّلات التاريخية، فإصرار أبو زيد على وجوب التعامل والارتباط بين فحوى ومعنى النص وعدم الفصل بينهما في عملية التأويل للكشف عن المعنى النهائي للنص لا يحل مشكلة إلهية انتساب النص.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.

٤. من الأمور العجيبة التي يعتقد بها أبو زيد هي تأكيد على عدم الوجود العيني الحقيقي لأشياء من قبيل السحر والجن والشياطين والحسد والتعويدات وغيرها من الأمور التي جاءت في القرآن الكريم، ويعتقد أن القرآن قد ذكرها بسبب الاعتقاد الموجود بها عند الناس في عصر رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، وبالتالي فكل ما يتحصل لدينا من ذلك هو صرف الاستشهادات التاريخية بها، ولا تحمل أي معطى اعتقادي لإنسان اليوم، وحتى لو فتحنا باب التأويل المجازي حول هذه الأمور، لن نستطيع أن نحصل على أي فائدة^(٣١).

هذا الاعتقاد عند أبو زيد هو واهٍ وغير منطقي من زاويتين:

الأولى، أن أبو زيد لا يقدم أي دليل على أن هذه الأمور المذكورة غير واقعية، وإذا ما أراد أن يستند في نفي واقعتها إلى أصحاب المدرسة الوضعية المادية، فإن أصحاب هذه المدرسة ينكرون أي موجود ما وراء المادة والإحساس بدءاً بوجود الله والملائكة، وصولاً إلى إثبات وجود الجنة والنار والحياة بعد الموت، وغيرها من أمور عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة. أضف إلى أن هذه المدرسة الوضعية قاصرة عن إثبات، أو إنكار، ما هو وراء العالم المادي، وإثبات الارتباط المادي بين الظواهر المادية لا ينفي وجود الارتباطات غير المادية كاستجابة الدعاء والمعجزة وتأثير الإرادة الإلهية في مجريات عالم المادة.

المشكلة المنطقية الثانية التي وقع بها أبو زيد هي أن اعتقاد جماعة معينة بأمر ما أو نفيها إياه لا يدل على وجوده الحقيقي أو عدم وجوده، فلا يشكل اعتقاد الناس بأمر ما معياراً وشاخصاً لوجوده أو عدمه، فليس اعتقاد الناس بأمر في الزمن الماضي نظير وجود الجن، والشياطين، وغير ذلك من الأمور الغيبية دليل على عدم وجودها الحقيقي، كما أن اعتقاد شريحة كبيرة من العالم المتحضر اليوم بهذه الأمور ليس دليلاً على وجودها الحقيقي أو عدمه. فمن العجب أن أبو زيد ينكر بشكل غير منطقي الوجود الحقيقي لهذه الأمور رغم نطق الكثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية وغير النبوية بوجودها، ولعل أبو زيد غفل عن أن الكثير من اعتقادات الناس في مجتمع الشرك قبل الإسلام وعصر نزول القرآن، كان لها جذور في الأديان التوحيدية الإبراهيمية، كما أن جميع المحققين يشهدون بأن مفاهيم أساسية وردت في النصوص الدينية من قبيل الله، النبي، القيامة، الجنة، جهنم، الملائكة، الجن، الشفاعة، التقوى، الكرامة، الكفر، الإسلام، الوحي، الغيب، الدنيا، الآخرة، يوم

(٣١) المصدر نفسه، الصفحات ٢٠٣ إلى ٢٠٧.

الحساب، والكثير من مصطلحات الفقه الإسلامي، كل هذه المفردات كانت معروفة للعرب في عصر نزول الوحي. فلا يمكن القول إن القرآن تحدث بثقافة القوم كما تحدث بلغتهم، بل الصحيح أن هذه المفردات جاءت في الأديان التوحيدية وذكرها القرآن باعتبار أن الإسلام هو استمرار لرسالة الأنبياء والرسل.

٥. في بعض تعابير المظطربة، يصور حامد أبو زيد الاعتقاد بالوهية النص الديني وعدم القول ببشريته بأنه اعتقاد خاطئ وغير صحيح حيث يقول:

إن القول بالهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تدخل الإرادة الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلفة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة الهية لا تحلها إلا قوة الهية خاصة. وهكذا يدو وكان الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتتفي عن النصوص الدينية صفات «الرسالة» و«البلاغ» و«الهداية» و«النور»^(٣٢).

ليس خافياً على من عنده باع ومعرفة بمباحث العرفاء والعلماء البارزين في العالم الإسلامي أنهم لم يعتقدوا أبداً أن القول بالوهية القرآن، ويكونه صادراً عن حقيقة متعالية، وبأن له مراتب وجودية سابقة على تنزله، وبأن لفهمه بطوناً، يشكل مانعاً عن نبيل المعارف الظاهرية له، ولا أساس للملازمة التي أقامها أبو زيد بين الوهية النص وخروجه عن دائرة الفهم البشري. وللمثال نذكر كلاماً للمفسر الكبير العلامة الطباطبائي رضوان الله عليه، والذي كان أيضاً عارفاً كبيراً، إذ يؤمن هذا العالم ويعتقد بكل المباني المتأفزيقية والغيبية لهذا الكتاب المقدس والتي يهاجمها أبو زيد: «القرآن قابل للفهم العادي»^(٣٣)؛ «يصرح القرآن بأن مخاطبيه هم الناس العاديون ويبين لهم بما يقترب من أفق فهمهم له»^(٣٤)؛ «يتكلم الله مع الناس عندما يدعوهم إلى الهدى بلغتهم»^(٣٥). بالطبع، إن نيل ودرك بواطن القرآن الكريم واللطائف الموجودة فيه هي أبعد من دائرة المعنى الظاهري له، فهو يحتاج إلى قابلية وطاقة خاصة على رأسها تركية وتهذيب النفس والطهارة الباطنية للإنسان، والتي لا تيسر لأي كان من الناس العاديين.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٧.

(٣٣) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (قم: مؤسسة مطالعات إسماعيليان، دون تاريخ)، الجزء ٥، الصفحة ٢٠.

(٣٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٢.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٧٥.

٦. كما أسلفنا سابقاً في البند الأول من النقد الموجّه لأبو زيد، هنالك رؤية معتدلة ترسم معالم العلاقة والارتباط بين القرآن والواقع الثقافي والاجتماعي لعصر النزول، ولا يترتب على هذا الارتباط أيّ لوازم أنطولوجيّة أو إبستمولوجيّة من النوع الذي قصده أبو زيد في كتاباته، من قبيل لزوم التأويل المجازي، حلول «الفحوى» مكان «المعنى»، واعتبار الكثير من المعارف الدينيّة مجرد شواهد تاريخيّة.

هذه الرؤية الاعتداليّة تؤكد على أنّ جذور شجرة التدبّن لا يمكن أن تنبت إلّا في أطنابها، ولا يمكن أن تثمر إلّا في ربوعها، ومن المؤكّد أنّ الوحي الإلهيّ يستجيب يوماً بعد يوم، في سير هدايتي، لأسئلة الناس ومشاكلهم واختلافاتهم من أجل تربية المجتمع، وسوقه نحو الهداية الإلهيّة. والتصوّر القائل إنّ الوحي الإلهيّ لا يمكن أن يصبغ بلون الحوادث والحاجات وقضايا مخاطبي الوحي في زمن النزول، أمر لا يقبله أحد، لكنّ هذه الصبغة لا تحدّه بزمان ومكان خاص، ولا تمسّ أو تخذش حقيقته الوجوديّة المتعالية في أمّ الكتاب، أو في اللوح المحفوظ، أو في الكتاب المكنون. هذا علاوة على المباحث العميقة العقلية والفلسفيّة التي تؤكد أنّ علم الله سبحانه محيط بجميع جزئيات عالم الخلق، بما فيها حوادث عصر نزول الوحي، بل إنّ هذه الحوادث هي مخلوقة ومعلومة في التقدير الإلهي: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٣٦)؛ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(٣٧).

إنّ عبارة ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ المذكورة في الآية لا تشمل فقط الأشياء والموجودات، وإنّما تشمل أيضاً الأفعال والحوادث، فكلّها لا تخرج عن دائرة القدرة والعلم والتقدير الإلهي، فعندما أوحى الله في القرآن الكريم إلى موسى عليه السلام قال له: ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾^(٣٨). فحادثة بعث موسى عليه السلام بالنبوة كان مقدراً لها من الباري سبحانه، وقد وعد الله سبحانه بذلك من يوم أن أوحى إلى أمّه بالقائه في اليم، فقد قدر سبحانه نجاته وحفظه وردّه إلى أمّه: ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(٣٩).

إذاً، فنزول الوحي خلال ٢٣ سنة، واختصاص بعض الآيات القرآنيّة ونزولها لأسباب وحوادث معيّنة، لا يتنافى أبداً مع حقيقة وجود القرآن في مراتب العلم الإلهي، وإنّ وجودها هناك وجود واسع بسيط واحد، وذلك بسبب تعالي هذه الحقيقة الوجوديّة. من

(٣٦) سورة القمر، الآية ٤٩.

(٣٧) سورة الرعد، الآية ٨.

(٣٨) سورة طه، الآية ٤٠.

(٣٩) سورة القصص، الآية ٧.

هنا، وبخلاف ما أورده أبو زيد، فإنّ حدوث الوقائع في الزمان والمكان الخاصين لا يوجب القول بحدوث القرآن ولا ينفي القول بوجوده الأزلي في مراتب الوجود المتعالية.

وكما ذكرنا في بداية البحث عند الحديث عن تاريخية النصّ القرآنيّ، فما توخّيناه هو التركيز على نظرية نصر حامد أبو زيد وإلاّ في عنوان تاريخية النصّ القرآنيّ يمكن تناولها من أبعاد أخرى، كتأثير القرآن بالأبعاد الثقافية لعصر النزول. وبلا شكّ فقد تعرّض لها أبو زيد بشكل أكثر تفصيلاً وانضباطاً من الآخرين. من هنا، كان لا بدّ من استعراض استدلالاته، وتحليلها، ونقدها، أو التعليق عليها.

الوحي في التصوّر الإسلامي

محَمَّد حسن زراقط^(١)

لم يجاف المعنى الاصطلاحي لمفردة الوحي في القرآن - وهو الكلام الإلهي مع الأنبياء - تلك المعاني الدلالية المتنوعة التي تنطوي عليها المفردة، وهي: (١) الهداية التكوينية، و(٢) الإلهام للخير في حالات جزئية، و(٣) الوسوسة. وهذا ما دعى إلى تعدّد فاعل الوحي بحسب السياقات القرآنية، وتنوّع الأدوار المنوطة بالوحي بحسب الفهم الإسلامي. بيد أن الوحي في الإسلام هو النصّ بعينه. ولما كان الوحي له تحيظه النصّي وآثاره المختلفة (الحضارية والقيمية والأخلاقية وما إلى ذلك)، فهو يطرح نفسه موضوعاً للعلوم المختلفة. إلّا أننا لن نستطيع قراءته في فاعليّاته إلّا متى ما تجاوزنا قسريّة المناهج، وقرأناه (الوحي) كما قدّم نفسه.

المفردات المفتاحية: الوحي؛ القرآن الكريم؛ فاعل الوحي؛ خصائص الوحي؛ علوم القرآن؛ الفلسفة الإسلامية؛ دور الوحي.

تمهيد

اشتهر أنّ الحضارة الإسلامية حضارة نصّ، لأنّها بُنيت على النصّ ودارت حوله بوصفه محوراً أصيلاً تدور حوله كثير من الأسئلة وتُسَبَّط منه الأجوبة، وذلك في مجالات عدّة من الأخلاق إلى التشريع إلى معرفة مفردات المعتقد، بالحدّ الأدنى في ما لا يفتني فيه العقل. بل عدّ النصّ هو الأصل والأساس الذي يحكم العقل ويحكم عليه عند بعض المدارس الإسلامية. الأمر الذي يكشف عنه النقاش المعروف في التراث الكلامي الإسلامي في مسألة الحكم على الأفعال بالحسن والقبح، ومحور السؤال في هذا النقاش هو هل يقدر العقل على اكتشاف هذين

(١) باحث في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.

الحُكَمَاء (الحُسن والقُبْح)، أم لا يقدر على ذلك إلّا في مجالات محدّدة دون غيرها، كحكمه بالحسن الذوقيّ على بعض الأمور وما شابه. ومن ضيق دائرة الحكم العقليّ في هذا النقاش، وسّع من دائرة حركة النصّ، وعلّق حكم العقل في بعض الدوائر على الإرشاد النصّيّ.

وهذا النصّ الذي أحلّ هذا المحلّ، ووُضِع في هذا المقام، هو نصّ موحيّ، ونتيجة من نتائج العمليّة المسماة بـ«الوحي». وعلى أيّ حال، فإنّ الدين ما هو إلّا تجلّ من تجلّيات الانفتاح الإلهيّ السماويّ على الأرض وأهلها، وهو مجموعة التعاليم والتوصيات والأوامر والنواهي التي أوحى الله تعالى بها إلى أنبيائه عبر تاريخ المسيرة النبويّة على الأرض. وهذا كلّه يدعو إلى البحث في ظاهرة «الوحي» ومعالجتها. ولا يخفى أنّ البحث في هذه الظاهرة المركزيّة، في الأديان بعامة، والدين الإسلاميّ بخاصّة، رغم الاختلاف بين الأديان في تحديد مفهوم الوحي، يصعب حصره في مثل هذه المعالجة. ولذلك، سوف أمارس شكلاً من أشكال الانتقاء. وعليه، فقد حاولت تسليط الضوء على المفهوم في اللغة والاصطلاح، ثمّ حاولت الكشف عن أهمّ المقاربات التي تعرّضت لهذا المفهوم في العلوم الإسلاميّة المختلفة، كعلوم القرآن، والتفسير، والفلسفة، وقد حاولت انتقاء بعض النماذج لأكشف عن وجوه تطوّر هذه الرؤى، إن وجد مثل هذا التطوّر، أو وجوه الثبات والاشتراك في حالة العكس.

الوحي في اللغة

ليست كلمة «وحي» ومشتقاتها من الكلمات التي أدخلها الإسلام إلى القاموس العربيّ، رغم أنّه أدخل عليها دلالات جديدة واستعملت في معاني لم تكن بالضرورة معروفة في اللغة العربيّة. فمادّة «وحي»، بحسب معجم مقاييس اللغة،

أصل يدلّ على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة، والوحي: الكتاب والرسالة. وكلّ ما ألقينّه إلى غيرك حتّى علّمه فهو وحي كيف كان. وأوحى الله تعالى ووحي. وكلّ ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل [...] والوحيّ: السريّ. والوحيّ: الصوت^(٢).

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، مادة «وحي».

ويقول الفيومي في كتابه المصباح النير:

الوحي الإشارة والرسالة والكتابة. وهو مصدر وحي إليه يحي من باب وعد. وأوحي مثله، وجمعه وحيّ على فعول. وبعض العرب يقول: وحيّ إليه ووحيّ له وأوحيّ إليه وله، ثم غلب استعمال الوحي في ما يُلقي إلى الأنبياء من عند الله تعالى. ولغة القرآن الفاشية: أوحي. والوحيّ: السرعة بمدّ ويقصر [وحي/وحي]. وموت وحيّ: سريع وزناً ومعنى. وزكاة وحيّة، أي سريعة. ويقال: وحيّ الذبيحة أحيها من باب وعد: ذبحته ذبيحاً وحيّاً. ووحي الدواء الموت توحية: عجله. وأوحاه مثله. واستوحيّت فلاناً: استصرخته^(٣).

ويقول الراغب الأصفهاني في المفردات:

أصل الوحي: الإشارة السريعة. ولتضمّن السرعة قيل أمر وحيّ. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة. و قوله: ﴿وَأَنَّ الشَّيَاطِينَ يُوْحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾، فذلك بالوسواس، المشار إليه بقوله: ﴿مِنْ شَرِّ الْأَوْسَاسِ الْخَنَّاسِ﴾. والوحي اضرب: إمّا برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبرائيل للنبّي في صورة معيّة، وإمّا بسماع من غير معاينة كسماع موسى عليه السلام، وإمّا باللقاء في الروح كما ذكر عليه السلام: إنّ روح القدس نفث في روعي، وإمّا بالهام نحو ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِي﴾، وإمّا بتسخير نحو: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾، أو بتمام. فالوحي عام في جميع أنواعه. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ﴾^(٤).

والملفت في هذه التعريفات المتقدّمة أنّها تخرج بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحيّ المستحدّ، ومن هنا نجد تشابهها بينها، وهي كتب لغة، وبين ما يراه التهانوي، صاحب كشف اصطلاحات الفنون، في تعريفه للوحي، حين يقول:

[الوحي] في الأصل الإعلام في خفاء، وقيل الإعلام بسرعة وكلّ ما دلّت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهو وحي. وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أي الوحي^(٥).

ويُنقل عن عبد الله التيمي الأصفهاني^(٦) قوله: «الوحي أصله التفهيم، وكلّ ما فهم به شيء من الإشارة والإلهام والكتب فهو وحي»^(٧). ويتابع، مستعرضاً موارد استخدام مادة «وحي» في القرآن الكريم، فيقول:

قيل في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ أي كتب. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ أي ألهم. وأمّا الوحي بمعنى الإشارة فهو كما قال الشاعر:

(٣) الفيومي، المصباح النير، طبعة حجرية قديمة، الصفحة ٣٤٣.

(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان داودي (قم: طليعة النور، ١٤٢٧هـ)، مادة «وحي».

(٥) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، الجزء ٢، الصفحة ١٧٧٦.

(٦) كذا في المصدر ولم أعثر على ترجمته.

(٧) المصدر نفسه.

يرمون بالخطب الطوال وتارةً وحي الملاحظ خيفة الرقباء

وفي الشريعة، هو كلام الله تعالى المُنزَّل على نبيٍّ من أنبيائه [...]، والوحي ظاهر وباطن. أمّا الظاهر فثلاثة: الأول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة، والقرآن من هذا القبيل. والثاني ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه وآله: 'إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ'، وهذا يسمّى خاطر المَلِك. والثالث الإلهام، وكلّ ذلك حجةٌ مطلقاً بخلاف إلهام الأولياء، فإنّه لا يكون حجةً. وأمّا الباطن فما يُنال بالرأي والاجتهاد^(٨).

ويبدو لي أنّ في هذا النصّ توسعةً للمصطلح لا يوافق عليها كثير ممّن تعرّض لدراسة المفهوم، حيث ميّز هؤلاء بين الوحي وبين غيره ممّا يشابهه من حالات قد تعرض لبعض الناس بطرق طبيعية وعادية أو غير عادية.

ومن هنا أرى من اللازم عليّ توضيح هذا المصطلح واستخداماته في القرآن الكريم، ومن ثمّ أدلف إلى توضيح المفردات والمصطلحات التي تشكّل مع مصطلح الوحي أسرة اصطلاحية واحدة.

الاستعمال القرآني لكلمة وحي

تكرّر استعمال كلمة الوحي في القرآن الكريم ما يقرب من ثمان وسبعين مرّة تقريباً. ولا تفيد هذه الكلمة في جميع موارد استعمالها معنًى واحداً رغم وجود عنصر أو عناصر مشتركة بين جميع موارد استعمالها. ويكاد يتفق الرأي على أربعة معانٍ تُستخدم فيها كلمة الوحي في القرآن هي ما يأتي:

١. الهداية التكوينية: بمعنى خلق بعض الكائنات وتسييرها بطريقة محدّدة سواء كانت مخلوقاً مدركاً حياً، أم غير ذلك. ومن الحالة الأولى إخباره سبحانه وتعالى عن برجة النحل وتعليمه كيفية بناء بيته في الجبال أو الشجر أو غيرها: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^(٩). ويشبه هذا المعنى ما ورد في قوله تعالى ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(١٠). وقد ورد مثل هذا المعنى في حقّ الإنسان، ولكن مع استخدام كلمة تعليم، كما في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ

(٨) المصدر نفسه.

(٩) سورة النحل، الآية ٦٨.

(١٠) سورة طه، الآية ٥٠.

عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١﴾.

٢. الإلهام للخير في حالات جزئية: وقد وردت كلمة الوحي بمعنى الإلهام لما ينبغي فعله في مورد محدد وفي حالة جزئية، في قضية أم النبي موسى عليه السلام: ﴿وَأَرْحِنَا إِلَى أَنْ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا حَنَّتْ عَلَيْهِ فَأَلَقِيهِ فِي الْأَيْمِ وَلَا تَحَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (١١). وورد مثل هذا المعنى عند الحديث عن الحواريين الذين ألهمهم الله الخير حيث دعاهم إلى تأييد النبي عيسى عليه السلام ونصرته في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي فَلَا أَمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَا مُبْطِلُونَ﴾ (١٢). وورد أيضًا في محل آخر في الحديث عن وحي الله إلى الملائكة في قوله تعالى ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَوَّأُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (١٣).

٣. الوحي بمعنى الوسوسة: ومن المعاني التي استعملت فيها كلمة «وحي»، الحديث بين الشياطين أنفسهم أو بينهم وبين أتباعهم كما في قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ (١٤). والمورد الثاني المشابه، ولعله لا يوجد غيره في القرآن كله، وهو من السورة نفسها، هو قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ الَّتِي لَمْ يُذَكِّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنَّهُ لَفُسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (١٥). ولم أعتز على غير هذين الموردين لاستخدام كلمة وحي في هذا المعنى.

٤. الكلام الإلهي مع الأنبياء: وهذه الاستعمالات التي تقدّمت هي معان لكلمة الوحي بحسب القاموس العربي العرفي، وأمّا المعنى الاصطلاحي لكلمة «وحي» والذي يمكن عدّه مفهوماً قرآنياً مستحدثاً وطارئاً على اللغة العربية إلى حدّ ما، فهو الوحي بمعنى الخطاب الإلهي مع أحد بني البشر بهدف أمره بفعل أو إخباره عن أمر أو تحميلة رسالة إلى غيره من الناس. وهي موارد ثلاثة تكرّرت في القرآن الكريم مرّات عدّة، سوف أكتفي بالإشارة إلى نموذج لكلّ حالة من الحالات الثلاث المشار إليها

(١١) سورة البقرة، الآية ٣١.

(١٢) سورة القصص، الآية ٧.

(١٣) سورة المائدة، الآية ١١١.

(١٤) سورة الأنفال، الآية ١١.

(١٥) سورة الأنعام، الآية ١١٢.

(١٦) سورة الأنعام، الآية ١٢١.

أعلاه:

أ. الأمر بفعل: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾^(١٧).

ب. الإخبار عن أمر: ﴿فَلَمَّا دَهَبُوا بِهِ وَاجْتَمَعُوا أَن يُجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَهُم بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(١٨).

ت. تحميل الرسالة ونقل التعاليم: ﴿وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ يَجْعَلَ مِنْ دُونِهِ مَلْأَةً﴾^(١٩). وهذا المورد الأخير هو الأكثر تدوالاً في النص القرآني، وفي عدد من الموارد يوصف القرآن نفسه بالوحي، وفي مرّات أخرى يوصف مضمون الرسالة التي يحملها النبي بهذا الوصف ويُطلق عليه هذا الاسم.

فاعل الوحي في استعمال القرآن

استُعملت هذه الكلمة من حيث الفاعل إلى الله مرّة، وإلى غيره مرّات أخرى، فالله قد يكون هو الوحي، ومرّة أخرى قد يقوم بهذا الفعل شخص آخر أو أشخاص كالشياطين. ويختلف المتلقّي أيضاً، فمرّة يكون الإنسان وأخرى يكون غيره من المخلوقات. ففاعل الوحي ومصدره بحسب استعمالات القرآن على النحو الآتي:

١. الإنسان إلى غيره من الناس: استُعملت كلمة وحي في القرآن الكريم للدلالة على إيصال الفكرة بطريقة غير متعارفة، فيها شيء من الرمزيّة والإشارة كما في حالة النبي زكريّا عليه السلام بعد اعتكافه في المحراب وعزوفه عن الكلام مدّة ثلاثة أيام؛ يقول الله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾^(٢٠). وفي موارد مشابهة يستخدم القرآن كلمات أخرى كالقول^(٢١) وغيره من الكلمات التي تدلّ على توجيه المخاطب كلامه إلى طرف ثان.

(١٧) سورة الفرقان، الآية ٦٣.

(١٨) سورة يوسف، الآية ١٥.

(١٩) سورة الكهف، الآية ٢٧.

(٢٠) سورة مريم، الآية ١١.

(٢١) سورة النمل، الآية ٥٤.

٢. الله إلى الإنسان: ومن الموارد التي يستعمل الله سبحانه فيها كلمة الوحي، في معنى توجيه فكرة إلى فرد من الناس، بطريقة غير اعتيادية قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْتَبِهْ فِي الْبَيْمِ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(١٢١). كما ورد مثل هذا المعنى في حق بعض الأنبياء للحديث عن إيصال فكرة وإلهامها، دون أن يكون المراد منها الوحي بمعناه الفني الاصطلاحي، وذلك كما في حالة النبي موسى عليه السلام، حين يقول تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾^(١٢٢). والأمر عينه تكرر حيث حدثنا الله عن قومه الذين استسقوه فأوحى الله إليه أن يضرب بعصاه الحجر^(١٢٣).

٣. الله إلى الملائكة: ولا يقتصر الوحي الإلهي، بحسب القرآن الكريم، على الوحي إلى الإنسان، بل تصدق هذه الحالة أيضاً على إلقاء الله بعض التعاليم أو التعليمات إلى الملائكة حيث يقول تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾^(١٢٤).

٤. الله إلى الجمادات: كما في قوله تعالى عندما يُخبر عن حالة الأرض يوم القيامة: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾^(١٢٥).

٥. من الشياطين إلى بعض الناس: استُخدمت كلمة وحي للدلالة على تبادل المعلومات، أو الرسائل، التي تتم بين الشياطين والبشر، أو بين الشياطين أنفسهم، كما في الآيتين الشريفتين: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾^(١٢٦)؛ ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيَجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^(١٢٧).

وبعد هذا الاستعراض الطويل يمكن الخروج بالتأنيح الآتية حول مفهوم الوحي في القرآن الكريم.

(١٢٢) سورة القصص، الآية ٧.

(١٢٣) سورة الأعراف، الآية ١١٧.

(١٢٤) انظر، سورة الأعراف، الآية ١٦٠.

(١٢٥) سورة الأنفال، الآية ١٢.

(١٢٦) سورة الزلزلة، الآية ٥.

(١٢٧) سورة الأنعام، الآية ١١٢.

(١٢٨) سورة الأنعام، الآية ١٢١.

بعض خصائص الوحي بحسب القرآن

١. القرآن هو الوحي في الإسلام. تكشف آيات عدة في القرآن الكريم عن أن القرآن هو الوحي الذي نزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وآله، وذلك في هذه الآيات: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ﴾^(٣١)، و﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾^(٣٢). والمقصود من القرآن هو هذا النص الذي توارثه المسلمون بالتواتر عن رسول الله كما نزل عليه من الله دون أن يكون له حق التدخل فيه زيادة أو نقصاناً. وبالتالي فطبيعة الوحي في الإسلام هي طبيعة كلامية لغوية. ومن هنا، نجد أن التعبير عن الوحي قد ورد مرّات عدة في القرآن بصيغة القول^(٣٣) والكلام^(٣٤). وقد كشف الله بهذه الكلمات، وباللغة الإنسانية، عن نفسه في الآيات التي وصفته، وكشف به عن ما يريد في الآيات التي تشرّع وتأمّر وتنهى، وكشف به عن ما فعله وما يفعله وسوف يفعله منذ أن خلق الكون وما فيه إلى أن يرث الأرض ومن عليها. هذا في الإسلام، وأمّا في المسيحية فإنّ الله كشف عن نفسه بالسيد المسيح عليه السلام. وهذه واحدة من نقاط الاختلاف بين الإسلام والمسيحية في النظرة إلى الوحي. ولأجل هذه الرؤية الإسلامية إلى الوحي، وصفت الحضارة الإسلامية بأنّها حضارة نصّ. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى اعتقاد المسلمين بأنّهم عندما يتحدثون عن الوحي الكلامي، فهم يتحدثون عن النصّ بعينه، وليس عن معانٍ عبر عنها النبي صلى الله عليه وآله بلغته.

٢. يحافظ القرآن في استخدامه لكلمة «وحي» على العناصر الدلالية الموجودة في الكلمة بحسب القاموس العربي. ومن أهمّ هذه العناصر أنّه إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين (النحل)، أو بإيراد في القلب، وسواء كان الأمر علماً (وحي الله إلى الملائكة)، أو إيماناً أو نوراً أو وسوسة أو غيرها. وسواء كان إنساناً أو ملكاً أو غيرهما، وسواء بواسطة أو بغير واسطة. وفي ما ذكرنا أعلاه نماذج لكلّ حالة من الحالات المشار إليها. ولا يخفى أنّ جميع موارد استخدام كلمة «وحي» تقبل العنصر اللغوي المنصوص عليه في كتب اللغة التي استشهدنا بها مطلع المقالة.

(٢٩) سورة يوسف، الآية ٣.

(٣٠) سورة الدخان، الآيتان ٢ و٣.

(٣١) ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَلَاثًا﴾؛ سورة المزمل، الآية ٥.

(٣٢) ﴿وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الشَّرِكَانِ اسْتِجَارَةً فَتَجَاوَزْهُنَّ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾؛ سورة التوبة، الآية ٦.

٣. الوحي عمليّة تواصل بين طرفين أحدهما الله والآخر الإنسان الذي يتلقّى الوحي. ويُستفاد هذا المعنى من عدد من الآيات القرآنيّة التي تتضمّن تعبير «أو حيناً إلى» وما شابهه، وبذلك يرتقي الإنسان الكائن ليصبح مستعدّاً لتلقّي التعليم الإلهيّ من الله مباشرةً أو بواسطة طرف ثالث هو الملاك الموكل بنقل الوحي. وبعبارة أخرى ليس الوحي، بحسب التصرّو الإسلاميّ المستفاد من القرآن، أمراً تلقائياً أو بارقةً تعرض للإنسان ولا يعلم مصدرها، بل هو أمانة عليه نقلها من الله إلى سائر الناس.

٤. الوحي أمانة بين يدي النبيّ الذي يتلقّاه، ليس له التصرف فيه بأيّ شكل من الأشكال، لا زيادة ولا نقصاً، وليس له إلّا خيار واحد تجاهه وهو الاتّباع والطاعة. وهذا المعنى يُستفاد من عدد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَأَنبِئْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُصِمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾^(٣٣).

٥. الوحي، في الإسلام، هو، بالدرجة الأولى، فعل إلهيّ تابع للمشيئة الإلهيّة بالكامل، فهو أعلم حيث يجعل رسالته^(٣٤)، وهو الذي يختار رسله وفق المعايير التي يراها ويريدها وليس وفق الرغبات والأهواء أو الموقع الاجتماعيّ أو ما شابه ذلك^(٣٥).

٦. الوحي عمليّة مستمرة في تاريخ البشريّة، وليس الوحي إلى النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله حالة استثنائيّة، بل هو حالة مسبوقه بأمثالها وقد تكرّرت مع الأنبياء السابقين. ومن الملفت تكرّر الإشارة إلى هذا المعنى في عدد من آيات القرآن.

هذه بعض خصائص الوحي في التصرّو القرآنيّ، ويمكن اكتشاف غيرها بمزيد من التدقيق والتحليل للآيات التي مرّت، ولغيرها من الآيات التي تحدّثت عن مفهوم الوحي بهذه الكلمة أو غيرها من الكلمات التي تشكّل معها أسرة اصطلاحية واحدة. ولما كان مفهوم الوحي من المفاهيم المركزيّة في القرآن، ولما كان القرآن نفسه وحيّاً، فقد حجز هذا المفهوم محله في كثير من العلوم الإسلاميّة، وبحث عنه فيها من جهات عدّة ومن أبرز هذه العلوم: علوم القرآن، التفسير، الفلسفة، علم الكلام، العرفان والتصوّف.

(٣٣) سورة يونس، الآية ١٠٩.

(٣٤) انظر، سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

(٣٥) انظر، سورة الزخرف، الآيتان ٣٠ و٣١.

الوحي في علوم القرآن^(٣٦)

يتحدّث الزركشي، وهو أحد أشهر اثنين من الذين كتبوا في علوم القرآن، عن اتفاق كلمة المسلمين على أنّ القرآن مُنزل، مع الإشارة إلى الاختلاف في معنى الإنزال على أقوال أحدها أنّ معنى الإنزال إظهار القرآن، وثانيهما أنّ «الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء، ثمّ جبريل أدّاه في الأرض». وفي محاولة منه لتفسير كيفية الارتباط بين عالم الإنسان وعالم الغيب، يتحدّث عن طريقتين للتّنزّل هما

أنّ رسول الله، صلى الله عليه وآله، انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة، وأخذه من جبريل. والثاني أنّ الملك انخلع إلى البشرية حتّى يأخذ الرسول منه؛ والأوّل أصعب الحالين.

ثمّ ينتقل إلى توضيح حاصل الوحي ونتيجته، فيشير إلى ثلاثة أقوال هي: أنّ الوحي هو اللفظ والمعنى وأنّ جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به؛ والثاني أنّه إنّما نزل جبريل على النبيّ صلى الله عليه وآله بالمعاني خاصّة، وأنّه صلى الله عليه وآله علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب؛ والثالث أنّ جبريل إنّما ألقى عليه المعنى وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السماء يقرّأونه بلغة العرب^(٣٧).

وفي السياق نفسه، يقدّم صاحب تفسير الميزان محمّد حسين الطباطبائي تصوّره حول الوحي، ويبنّي موقفه على تحليل آيات القرآن الكريم. مكثفياً ببعض التحليل لهذه الآيات دون إضافة أيّ شيء، ممّا يري عند بعض الفلاسفة مع أنّه من أهل الفلسفة وروادها. يرى الطباطبائي في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ بَشَرًا أَنْ يَكْلُمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(٣٨) أنّ الآية تدلّ على أنّ الوحي على أقسام ثلاثة، هي: التكليم بلا واسطة وهو ما تسمّيه الآية بالوحي؛ والتكليم من وراء حجاب؛ وإرسال الرسول. والمعنى المستفاد من هذا التقسيم هو المغايرة بين الأقسام بحسب الطباطبائي، ولكنّ ذلك لا يعني عدم صحّة نسبة الطريقتين الأخيرتين إلى الله تعالى وعدم صدق الوحي

(٣٦) علوم القرآن مصطلح معروف في التراث الإسلامي، يُقصد به مجموعة من العلوم التي تدور رحاها حول القرآن وبعض المفاهيم والظواهر المرتبطة به، وهي علوم عدّة يجمعها محور الصلة بالقرآن، ومنها: النسخ، المكي والمدني، الإعجاز، عدّ الآي، وغيرها.

(٣٧) انظر، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، الإتيان في علوم القرآن (القاهرة: مكتبة التراث، دون تاريخ)، الجزء ١، الصفحات ٢٢٩ إلى ٢٣٢.

(٣٨) سورة الشورى، الآية ٥١.

عليهما، لأنّ الوحي في جميع ذلك له نسبة إلى الله تعالى على اختلاف في النسبة، وطبيعة تحقّق هذه الصلة بين الإنسان والله. ولذلك، صحّ نسبة كلّ أشكال الوحي النازل على الأنبياء إلى الله كما يفيد قوله تعالى في القرآن ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾^(٣٩). والملفت عند الطباطبائي هو تعليقه الأخير وختمه البحث في هذه الآية حيث يقول حرفياً: «هذا ما يعطيه التدبّر في الآية الكريمة، وللمفسّرين فيها أبحاث طويلة الذيل ومشاجرات أضربنا عن الاشتغال بها، من أرادها فليراجع المفصّلات»^(٤٠). هذه مقتطفات من محاولات التعريف القرآني لظاهرة الوحي، سواء طُرحت في ما يعرف بعلوم القرآن أو في التفسير. ولم يقتصر الاهتمام بتفسير الوحي وتعريفه على العلوم النقلية المرتبطة بالقرآن، بل انتقل الأمر إلى علوم أخرى كالفلسفة، وهو ما سوف أشير إليه في ما يأتي.

تعريف الوحي عند الفلاسفة

التواصل والقطيعة بين الفلسفة والدين والقضايا الدينية أمر معلوم عند من خبّر البحث الفلسفي، ولأجل ذلك أدلى الفلاسفة بدلوهم وساهموا، كلّ من موقعه الفكريّ والمعرفي، في محاولات تعريف الوحي وتبينه. وكان من الطبيعيّ أن يستعينوا بقوالبهم المفهومية وعدّتهم المعرفية في هذا المجال. فمنذ أن دخلوا على خط هذه المحاولات، حاول بعضهم تفسير الوحي بالعلاقة بين النبيّ وأحد العقول العشرة التي يؤمنون بها. وذلك في نموذج الفارابي الذي يقول:

إنّ القوّة التخيّلة إذا كانت في إنسان ما قوّة كاملة جدّاً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها، ولا أخذتها للقوّة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصّها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت البقطة مثل حالها عند تحلّلها منهما في وقت النوم، ولما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعّال، فتخيّلها القوّة التخيّلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فإنّ تلك التخيّلة تعود فترسم في القوّة الحاسة.

فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوّة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عمّا في القوّة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء الموصل للبصر المنحاز

(٣٩) سورة النساء، الآية ١٦٣.

(٤٠) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٦)، الجزء ١٨، الصفحات

٦٠ إلى ٦٣.

بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاسّ المشترك وإلى القوة التخيلية. ولأنّ هذه كلّها متصلة بعضها ببعض، فيصير، ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك، مرتباً لهذا الإنسان^(٤١).

وهكذا، يحاول الفارابي في هذا النصّ، ولو بطريقة موارد بعض الشيء، أن يحلّل مشاهدة النبي للملك وتلقّيه للوحي بمساعدة العقل الفعّال وفيضه. فالرؤية هي عملية مشتركة تتم بالتعاون بين قوة الخيال وقوة البصر وانعكاسات الضوء والهواء، كلّ ذلك لتفسير ما يفيضه العقل الفعّال على نفس النبي. ولا يتعد ابن سينا، مثلاً، كثيراً عن تفسير الفارابي للوحي والنبوة، حيث يعطي العقل الفعّال دوراً محورياً في مسيرة الوحي. ولقوة الخيال أيضاً دورها مع بعض الفوارق الجزئية، كإضافة مفهوم القوة القدسيّة، وإرجاع العلاقة بين النبي وبين الله تعالى إلى العقل القدسيّ الذي يكون صلة الوصل بين الطرفين، مع إدخال عنصر قوة الحدس عند النبي لتبرير ارتباطه بالعقل الفعّال دون حاجة إلى الكثير من الغناء:

وهذا الاستعداد (قوة الحدس) يشتدّ في بعض الناس حتّى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كثير شيء [...] كأنّه يعرف كلّ شيء من نفسه [...]، ويجب أن تسمّى هذه الحالة من العقل الهولاني عقلاً قدسيّاً^(٤٢).

هذه المحاولات لتعريف ظاهرة الوحي والنبوة أثارت عواصف من النقد ضدّ ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين نحوا هذا المنحى، ما أدّى إلى الحكم عليهم بالإلحاد من قبل بعض الدارسين^(٤٣).

موقف نقديّ من التفسير الفلسفيّ للوحي

إنّ ظاهرة الوحي من الظواهر الموجودة التي لا مجال لتجاهلها، وبالتالي تتوفّر دواعي البحث عنها في العلوم الإنسانية المختلفة، وبغضّ النظر عن التقييم النهائي للتفسير الفلسفيّ

(٤١) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضافاتها، تحقيق أثير نصري، الطبعة ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، الصفحتان ١١٤ و ١١٥.

(٤٢) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة في المنطق والإلهيات (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ)، الصفحات ١٦٦ إلى ١٦٨؛ وانظر، حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والنبهات (قم: دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣هـ)، الجزء ٣، الصفحات ٣٥٩ إلى ٣٦٢؛ نقلاً عن، مصطفى كرمي، وحي شناسي (قم: انتشارات مؤسسة إمام خميني، ١٣٨٦هـ ش)، الصفحة ١٥٣.

(٤٣) لمزيد من الأضواء على التعريف السينيّ للوحي والنبوة، انظر، صالح حسين الرقب، «موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والأنبياء: عرض ونقد»، مجلة الجامعة الإسلامية (غزة)، ٢٠٠٣ (المجلد ١١، العدد ٢؛ وانظر، ناديا مفتون، «بررسي مقابسه ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا» (الوحي والنبوة عند الفارابي وابن سينا: دراسة مقارنة)، مجلة مشكوة النور، مجلة متخصصة في الحكمة السنيّة (طهران)، السنة ١٢، ربيع وصيف ١٣٨٧ هـ.ش.

أو غيره، يبدو لي، عند المقارنة، أنّ كثيراً من الاشتغال المعنون بعنوان الفلسفيّ أو غيره لا يبتعد عن التهور المنهجيّ، إن لم نقل أكثر، وإن كان في بعض الحالات قد يصل عند الباحثين إلى ما هو أكثر. وكما هو ملاحظ في النصّ المتقدّم - وفي غيره من النصوص - إنّ كثيراً من الفلاسفة انطلقوا من مسلّمة غرابة فكرة الوحي، وصعوبة التواصل بين الإنسان المحاصر بالمادّة وحدود الزمان والمكان وبين الله المطلق الذي لا يحده زمان ولا مكان. ومن هنا، نجد أنّهم استعانوا بمسلّماتهم لتبرير أو تفسير هذا التواصل الصعب أو الغريب. ولم يقتصر هذا الأمر على الفلاسفة بل سرى من البحث الفلسفيّ إلى غيرهم من الذين درسوا هذه الظاهرة ولو في حقل آخر كما في حالة الزركشي المشار إليه أعلاه، فحديثه عن الانخلاع من صورة البشريّة إلى غيرها أو بالعكس ينطلق من التسليم بصعوبة التواصل بين الله ومخلوقاته.

بينما نجد أنّ النصّ الدينيّ في نموذج القرآنيّ لا يتحدّث عن صعوبة بذلك المقدار، مع اعترافه بعدم إمكان التواصل بين الطرفين كما يتواصل أهل عالم المادّة بعضهم مع بعضهم الآخر؛ ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلَهُاً وَخِياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ عَالِمٍ﴾^(١٤١). إذا، تحلّ صعوبة التواصل بالوحي، أو التفهيم من وراء حجاب، أو بإرسال الرسول. أضف إلى ذلك أنّ خطّ التواصل مع الله في الأديان مفتوح باتجاهين، فمرة من الله إلى الإنسان بطرقه المختلفة، والآخر من الإنسان إلى الله عبر «الدعاء» وما شابهه من أدوات ووسائل اتصال؛ ﴿وَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١٤٢). والقرب يفسّر استجابة الدعاء كما في قوله تعالى ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(١٤٣).

وعلى أيّ حال، إنّ ظاهرة الوحي ليست من الظواهر العاديّة الطبيعيّة التي تتكرّر بكثرة في تاريخ البشريّة، ولذلك، تقتضي المنهجية الصارمة في تحليلها عدم التسرّع والحكم عليها بأحكام مرتجلة مبنية على القوالب الفكرية والمعرفية المسبقة، بل ينبغي أن يستند أيّ تحليل إلى الطريقة التي تعبّر الظاهرة عن نفسها بها. وبالتالي، ينبغي أن يكون الوحي نفسه هو المرجعية في الحكم، وليس أيّ شيء آخر كائنًا ما كان هذا الآخر. وربما بدا هذا الموقف غريبًا والزامًا بما لا يلزم، ولكنه ليس كذلك، بل هو الموقف الطبيعيّ الذي يمارس حتّى في العلوم كلّها، فمن يريد تحليل مركّب كيميائيّ، لا يحكم عليه ويخبر عن عناصره المكوّنة له بناءً على تحليل

(١٤١) سورة الشورى، الآية ٥١.

(١٤٢) سورة ق، الآية ١٦.

(١٤٣) سورة غافر، الآية ٦٠.

مادة أخرى، أو اعتماداً على قوالب جاهزة تُسَقَط على المادة المراد تحليلها. والوحي، على الأقل في التقليد الإسلامي، هو نص له وجوده المتحيز، وله آثاره ونتائجه وبصماته على الحياة الإنسانية لمن آمن به واعتقه، بل وحتى لمن لم يؤمن به. فعلى من يريد تحليله الرجوع إلى هذا النص نفسه لإصدار أي حكم عليه. وبالرجوع إلى هذا النص، نجد أنه يكشف عن مجموعة من المواصفات التي تكشف عن طبيعته وخصائصه، كما تكشف عن دور الإنسان وصلته به. وهذا ما سوف أحاول استكشافه من الوحي المتجسد في القرآن الكريم.

الوحي في الإسلام ودوره في حياة الإنسان

من أهم لوازم الوحي والآثار المترتبة عليه الاعتراف للإنسان بأهليته لتلقي الخطاب الإلهي في حالة النبي صلى الله عليه وآله، وأهلية الفهم والاستيعاب في عامة الناس. أضف إلى ذلك أن الوحي الإسلامي أعطى الإنسان مكانة عالية منذ بدء خلقه حيث يتحدث القرآن عن الإنسان المؤلف من جزأين، جزء مادي هو التراب، وجزء آخر هو الروح الإلهية التي نُفِخَتْ فيه فصار أهلاً لسجود الملائكة؛ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَبٍ حَلْبٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾^(٤٧). يُضاف إلى هذه الطريقة الرمزية في التعبير عن كرامة الإنسان، آيات أخرى تعبّر بصرحة القول، وليس بحكاية الفعل، عن الكرامة التي منحها الله للإنسان في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٤٨). من هذا المدخل انطلق إلى الدور الذي لعبه الوحي القرآني في الحياة الإسلامية.

١. التأسيس الحضاري والثقافي: لقد أذى ظهور الإسلام إلى بناء أمة بكل ما للكلمة بناء من معنى، ونجد القرآن على رأس العناصر الإسلامية المستجدة في المجتمع الذي احتضن الإسلام. وذلك أن ظهور الإسلام استدعى مجموعة من الإجراءات العلمية والثقافية منها الاشتغال العلمي الذي ولّد العلوم وما يرتبط بها. فقد دعا نزول القرآن بصيغته اللفظية والمكتوبة^(٤٩) إلى الحاجة إلى تعلّم الكتابة والقراءة، وبعد ذلك إلى ابتكار علم النحو وتقعيد قواعده بهدف الحفاظ على القرآن من التحريف تحت

(٤٧) سورة الحجر، الآيات ٢٩ و ٣٠.

(٤٨) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٤٩) وهنا أشير إلى اختلافي مع كتاب مثل أركون الذي يصرّ على أن طبيعة اللغة القرآنية شفاهية، حوّلت قسراً إلى الكتابة. بينما نجد أن الكتابة والتدوين ملازمان لنزول القرآن ومشار إليهما فيه، كما في الآيات التي تتحدث عن القرآن بوصفه كتاباً.

تأثير اللغات الأخرى. وفي موقف فيه شيء من التبسيط على قدر ما فيه من الحقيقة، يؤمن بعض المعاصرين بأن القرآن (الوحي) له دور في نشأة كل العلوم التي عرفها المسلمون، حتى في علوم كالفلك والجغرافيا وما شابه، لأن القرآن يُحدثنا عن الصلاة باتجاه القبلة، ومعرفة جهة الكعبة يحتاج إلى إلمام بالجغرافيا والفلك، وعلى هذين العلمين يقاس ما سواهما.

٢. تثبيت القيم وتقديم النموذج: من الحاجات التي تمس حاجة الإنسان إليها، حاجته إلى معيار قيميّ يحكم به على أفعاله بالحسن أو القبح. وقد اختلف المسلمون في دائرة علم الكلام الإسلامي حول منشأ الحكم بذلك على الأفعال، وسألوا ما هي الأفعال الحسنة التي ينبغي فعلها؟ وما هي الأفعال القبيحة التي ينبغي تركها؟ وقدّموا جوابين مشهورين، هما الجواب الذي يقول إن حسن الأفعال وقبحها تابعان لمشيئة الله، فما يراه حسناً ويحكم عليه بالحسن هو الحسن، والعكس بالعكس. والجواب الآخر هو الجواب الذي حاصله أن حسن الأفعال وقبحها ليس مما يتوقف بالكامل على الحكم الإلهي والمعرفة الدينية، بل يمكن للعقل بقدر معين أن يدرك أن بعض الأفعال حسن وبعضها الآخر قبيح، ويدعو الإنسان إلى فعل الصنف الأول وترك الثاني. والموقف الأول لا يخفى فيه دور القرآن وكونه معياراً للأحكام القيمية الأخلاقية. وأمّا الموقف الثاني، فربما يظهر منه أن معياره وميزانه للأحكام القيمية هو العقل، إلا أن الغوص في أعماق ذلك الموقف يكشف عن دور لا بأس به للعقل، وذلك لأن أعلام هذه المدرسة لا يرون الاستغناء عن النص في الأحكام القيمية، بل هم يرون أن العقل يحكم في بعض الموارد ويحتاج إلى النص الديني في مواضع كثيرة. ثم إن اعتبار حكم العقل لا ينفي دور النص الديني في إضفاء نوع من القداسة على تلك الأحكام، حتى لو كان للعقل حكم.

٣. حرمة القانون وقيادته: تواجه الباحثين في فلسفة القانون أسئلة تدور حول المصدر الذي يضيف على أحكام القانون قداستها ويدعو إلى احترامها، وتعددت الأجوبة عن هذا السؤال، بل عن الأسئلة التي تدور في هذا الفلك. وما يفعله الوحي هو إضفاء القداسة على القانون والدعوة إلى احترامه. وذلك أن استناد التقنين والشرعية إلى الوحي يضيف على القانون قداسة واحتراماً خاصاً، يحول دون انتهاكها وتغييرها عندما يريد من يده الحل والعقد التغيير والانتهاك. فعندما يكون النبي حامل الرسالة ممنوعاً عن التصرف في مضمون الوحي، لا يمكن أن يسمح لغيره بطريق أولى، قال

تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٥٠)؛ كما ويقول بلحن أشد: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾^(٥١).

(٥٠) سورة الأنعام، الآية ١٠٦.

(٥١) سورة الحاقة، الآيات ٤٤ إلى ٤٧.

مفهوم «الوحي» في المسيحية^(١)

جورج صبرا^(٢)

لم تتخلّ المسيحية، مع ارتباك العلاقة بين الوحي والعقل في أواخر العصور الوسطى، عن القول بموضوعية الوحي، أو التأكيد على رفعة مكانته الإبتسية. أمّا وقد بدأت المنظومة المسيحية، بشقيها الكاثوليكي والإنجيلي، تنوء تحت ثقل تركة الحداثة، مع ما يعنيه ذلك من فرض المرجعية المعيارية العقلية، وصعود الأداة التجريبية كمفصل معرفي، والتأكيد على تاريخانية الفهم البشري، فإن التحام اللاهوت المسيحي مع هذا النقد جاء بآثار إيجابية على فهم الوحي بعامة؛ بل لقد استعادت القراءة المسيحية، إثر هذا التعاطي الإيجابي، مفهومها الجوهرى للوحي بما هو كشف للذات الإلهية، وعطاء لها بها.

المفردات المفتاحية: الوحي؛ الكشف؛ الكتاب المقدس؛ الوحي والعقل؛ الكلمة الإلهية.

أودّ أن أبدأ كلامي في هذا الموضوع بملاحظتين تمهيديتين: أولاً، إنه موضوع واسع جداً ومتشعب لدرجة أنني لا أستطيع أن أفيه حقّه في الوقت المتاح لنا في هذه الندوة. لذا كان لا بدّ لي من أن أكون انتقائياً من ناحية المضمون. وقد اخترت أن أقدم مفهوم الوحي الأساسي في اللاهوت المسيحي المعاصر على خلفيّة المسار التاريخي، وبالتحديد، خلفيّة إشكالية الوحي ونقد الوحي في زمن الحداثة؛ وثانياً، أعددت هذه المحاضرة وفي ذهني أنني أخطب مسلمين بالدرجة الأولى، لأننا في جلسة فكرية حوارية، ولكّني أخطب أيضاً مسيحيين، لأن الحوار ليس حواراً حقاً إذا لم يخاطب الذات شارحاً ومحللاً وناقداً كما يخاطب الآخر شارحاً ومحللاً وناقداً.

(١) ورقة قدّمت في ندوة الوحي التي نظمتها كلية اللاهوت للشرق الأدنى ومعهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، وعُقدت في كلية اللاهوت للشرق الأدنى، في ١٦ شباط ٢٠١٢.

(٢) رئيس كلية اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت.

لقد اخترنا أن نتحاور حول مفهوم «الوحي» في المسيحية والإسلام، ولكن اسمحوا لي أولاً أن أبدأ بتوضيح لغوي للفظ «وحي»، لأنها عرضة لسوء الفهم كونها تحمل أكثر من معنى. اللاهوت المسيحي مؤسس على كلمة الله كما يشهد لها الكتاب المقدس، وكتابنا المقدس ذوّن أصلاً باللغة العبرية في قسمه الأول (العهد القديم)، وبال يونانية في قسمه الثاني (العهد الجديد). إذًا، المصطلحات الأساسية والفكر اللاهوتي الذي تأمل في مضمون كلمة الله غُيّر عنها بلغات غير العربية. لذا نحن، كمسيحيين ناطقين باللغة العربية، بحاجة إلى نقل دقيق لتعبيرنا الإيمانية الأصلية.

«الوحي»، بحسب لسان العرب، يعني «الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقته إلى غيرك»^(٣). لكن الاستخدام المسيحي للفظ «وحي» يميّز بين الوحي بمعنى الإشارة أو الإلهام أو الكتابة، وبين الوحي بمعنى «الكشف». المصطلح اليوناني في العهد الجديد هو ἀποκαλύψις / ἀποκαλύπτω، ومعناه الأساسي «إزالة حجاب». الوحي يحدث عندما يسقط الحجاب وما كان مقنّعاً أو مخفياً يظهر إلى العلن، أي يعلن أو يكشف. لذا نجد أن ترجمات العهد الجديد العربية إما استخدمت لفظ «إعلان» ومشتقاتها (كما في الترجمة الإنجيلية للبرنارد وفان دايلك) أو «كشف» ومشتقاتها (كما في الكاثوليكية). أنا أفضل لفظ «كشف» لأن «إعلان» مرتبطة إلى حد كبير بما هو مطروح للمعرفة فقط، ولأن «وحي» يمكن أن تعني «إلهام» inspiration أو «أمر» أو «إشارة»، وليس هذا المقصود في الخطاب الكتابي، لكن عنوان حوارنا هو «الوحي» لذا لن أغيّره بل سأستخدم «الكشف» كمرادف له.

أعود إلى المعنى الأساس للوحي. قلنا إن الوحي هو إزالة حجاب أو كشف نقاب ليظهر ما كان محجوباً ومخفياً. هذا معطى أول في مفهوم الوحي.

أما المعطى الثاني، فهو أن الحدث الذي فيه يصير الكشف لا تستهله المبادرة البشرية، أي إن محدث الكشف ليس الإنسان الذي يشهد الكشف، وإنما المكشوف أو الموحى هو الذي يحدث الوحي. وما يكشف هو سرّ. فالوحي لا يسهل لنا حل مسألة ما أو يزودنا بجواب عن سؤال صعب، بل هو كشف لسرّ^(٤). والفرق بين المسألة والسرّ هو أن المسألة تحلّ ثم

(٣) ابن منظور، لسان العرب (قم: مؤسسة نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م)، الجزء ١٥، الصفحة ٣٧٩.

(٤) G. Stroup, "Revelation," in *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, ed. by P. C.

Hodgson and R. H. King, 2nd edn., revised and enlarged edn. (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p. 115.

نتنقل إلى مسألة أخرى، أما السرّ فبإمكاننا ولوجه والتعمّق فيه والاعتناء به، ولكن مهما ولجنا وتعمّقنا واعتنينا يبقى السرّ في كليته خارجاً عن نطاق قدرتنا على استيعابه والنفاد إلى عمق أعماقه. الوحي، في المسيحية، كشف لسرّ ودخول في معرفة سرّ لا يبطل كونه سرّاً لأنّه كُشف.

والمعطى الأساسي الثالث في مفهوم الوحي هو أنّ الوحي يشير إلى حدث يتخطّى فيه الموحى قدرة العقل البشريّ المستلم للوحي. لذا فالوحي عمل النعمة الإلهيّة. ليس الوحي في متناول الإنسان ولا يقع تحت سيطرته. لا يكشف الإنسان سرّ الله بل يكشف الله ما يشاء للإنسان، لذا فالكشف أو الوحي من أعمال النعمة الإلهيّة^(٥)، أي أنّه يُمنح. الإيمان لا يكشف الوحي، بل الوحي يكون الإيمان. الإيمان نتيجة حدث الوحي.

هذه المعطيات الثلاثة التي ذكرت - أنّ الوحي إزالة حجاب، وأنّ حدث الوحي هو الموحى وليس الإنسان، وأنّ الوحي نعمة إلهيّة - تكون جوهر مفهوم الوحي في المسيحية، كما يشهد الكتاب المقدّس. لكنّ الكتاب المقدّس - وهو المصدر الأساس للفكر اللاهوتيّ - لا يتضمّن «عقيدة» أو تعليماً مباشراً حول الوحي، ولا يتناول كثيراً من المسائل التي يواجهها اللاهوتيون في أيامنا حول تفسير مفهوم الوحي. لقد افترض كاتبو الكتاب المقدّس أنّ الله تكلم وعمل، وأنّه عرّف البشر بنفسه ومشينته من خلال أعمال وأقوال. لم يتطرق كاتبو الأسفار المقدّسة إلى مسائل نظريّة مثل إمكانية معرفة الله من خلال العقل إلى جانب المعرفة الإيمانيّة. لم يقدّموا براهين عقليّة على وجود الله، ولم يبحثوا في علاقة المعرفة العقليّة بالمعرفة الإيمانيّة. الكتاب المقدّس يفترض معرفة البشر لله ويني على هذا الافتراض الأساس. وفي العصور اللاحقة، عندما تفاعل المسيحيّون مع الفكر الهلينيّ وطوّروا الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ، افترضوا أنّ معرفتنا لله تأتي جزئياً من العقل، ولكنّ المعرفة الخلاصيّة الحاسمة تأتي من وحي الله للإنسان. وفي العصور الوسطى وحتى بداية العصر الحديث، لم يكن مفهوم الوحي يشكّل «مشكلة»، لذا لم يكن ثمة حديث عن إشكاليّة الوحي. الله عرّفنا عن ذاته في الطبيعة (كتاب الطبيعة) وهذه معرفة نحصل عليها بواسطة العقل، والله عرّفنا عن ذاته من خلال أعماله وأقواله التي صنعها في التاريخ ودوّنت في الكتاب المقدّس أو حفظت في التقليد الكنسيّ. ولما اختلّ التوازن بين الوحي والعقل في نهاية العصور الوسطى، وفي عصر الإصلاح البروتستانتيّ، لم يتخلّ اللاهوت المسيحيّ في شقّيه الكاثوليكيّ والبروتستانتيّ عن

(٥) المصدر نفسه.

تمسكه بالمفهوم التقليدي للوحي، بل شدد الجانبان على موضوعية الوحي، كل على طريقته وبحسب قناعاته اللاهوتية. فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية أعلنت في المجمع التريدينّي - الذي عقد في الأربعينيات من القرن السادس عشر ليردّ على حركة الإصلاح - أنّ الحقيقة الخلاصية والإرشاد الأخلاقي - أي الوحي - أودع في الأسفار المقدسة المكتوبة وفي تقليد الكنيسة غير المكتوب، والذي سلّم شفهيًا من المسيح إلى الرسل وخلفائهم وحُفظ في تعليم الكنيسة وممارساتها. أمّا في الجهة البروتستنتية، فقد أعلن «إقرار إيمان ويستمنستر (١٦٤٧)» أنّ الله هو كاتب الأسفار المقدسة، وأنّ كلّ ما هو ضروري للإيمان والحياة - للخلاص - موجود في الكتاب المقدس أو يمكن استخراجه منه.

في الحالتين، صار الوحي يُشير إلى مجموعة أطروحات propositions أقرّ بها كحقائق موضوعية، إمّا لأنّها مُعطاة لنا من كنيسة مؤسّسة من الله وملهّمة منه، أو لأنّها مُعطاة لنا في كتاب آلفه الله^(٦). ومع أنّ ثمة فروقات هامة في المضمون بين هذين المفهومين للوحي، إلّا أنّ ثمة مشتركًا أساسيًا: يصف المفهوم موضوع الوحي على أنّه حقائق عن الله. ويفترض المفهوم افتراضًا متافيزيقيًا يقضي بأنّ الله الذي يكشف حقائق إلهية للبشر يقف خارج نظام الكون أو الخليقة التي تعتمد عليه كليًا لوجودها ولمسارها، ويرتبط الله بخليقته من خارجها. كما أنّ في كلا المفهومين افتراضًا فلسفيًا آخر - معرفيًا أو إبستمولوجيًا - يسلم بأنّ أقوالنا أو أطروحاتنا عن الله وعن علاقته بالعالم لها ذات المكانة المعرفية كأقوالنا أو تأكيدنا عن وقائع أو حقائق ضمن نطاق اختبارنا الحسيّ والمادّي في العالم^(٧).

طرح العصر الحديث الذي بدأ بما يُسمّى عصر التنوير Enlightenment تساؤلات خطيرة حول هذين الافتراضين الفلسفيين - المتافيزيقي والإبستمولوجي - اللذين قامت عليهما عمارة «الوحي» في اللاهوت المسيحي التقليدي، وبذلك اهتزّت أساسات العمارة، ونشأ شيء اسمه إشكالية الوحي في الفكر الحديث. صار القول بالوحي والتأسيس الفكري له في مواجهة الفكر الفلسفي الحديث المرتبط بنشأة العلوم الحديثة - من علوم طبيعية وإنسانية وتاريخية - موضوع نقد وتشكيك، فصار الوحي مشكلة. ليس في وسعنا في هذا الوقت الضيق أن نشرح بالتفصيل معطيات الفكر الفلسفي الحديث التي أرخت بظلالها الشديدة على مفهوم الوحي التقليدي في الفكر المسيحي، لكنني أكفي بالإشارة

"Revelation," op. cit., pp. 121-2.

(٦)

Ibid, p. 124.

(٧)

إلى ثلاثة تطوّرات فرضت نفسها على اللاهوت المسيحيّ، وهي: (١) صعود نجم العقل كوسيلة التفسير الأولى للواقع الذي يحيط بنا والذي نخبره، وكالمرجع النهائي للفصل بين طروحات أو ادّعاءات متنازع عليها؛ (٢) نفي العلاقة الضرورية بين المعرفة المبنية على الحقائق الإلهية الموحاة (أو أية أقوال عن الله على الإطلاق) وبين المعرفة المبنية على معطيات العالم الحسّي والتجريبيّ؛ و (٣) اكتشاف تاريخيّة العقل والفهم البشريّين.

١. أولويّة العقل: لقد حقّق العلم الحديث إنجازات هائلة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. إنّ نشوء النظرة العلميّة للأشياء خلق مناخاً فكريّاً شكّل تحدّياً هاماً للمفاهيم التقليديّة للوحي. فالعلم الحديث جمع بين الدقّة الحسائيّة والمنهج التجريبيّ (الاختباريّ - experimental) ممّا أثمر إنجازات هائلة في اكتساب المعرفة. اكتشف الإنسان أنّ بمقدوره أن يسيطر على الطبيعة من خلال فهم قوانينها. وهذا النجاح في حقل المعرفة العلميّة أثر بالطبع على حقول أخرى، لذا نشأ موقف مشكّك بكلّ الأقوال والادّعاءات المعرفيّة التي لم تقم على أساس علميّ. كان لا بدّ من اقتلاع كلّ الاعتقادات والأوهام والخرافات التي لا أساس علميّ لها ورفضها، وصار كلّ استناد إلى سلطة لضمان المعرفة - أكانت سلطة عقيدة أم مؤسسة أم كتاباً أم تقليداً - أمراً مشبوهاً وموضع تشكيك. صار العقل هو المقياس، وأضحى أفضل دفاع عن حقائق الإيمان المسيحيّ إظهار عقلانيّتها، بعد أن كانت الحقيقة الموحاة هي المرجع النهائي لفهم الطبيعة والبشر والعالم كلّ.

٢. التطوّر الثاني في عصر التنوير أدّى إلى إنكار قدرة العقل على معرفة حقائق عن الله معرفة علميّة أكيدة. ففي الوقت ذاته الذي كان العلم يمتدّ ليضمّ مساحات جديدة من حقول المعرفة، اتّخذت الفلسفة الحديثة منحى ارتدّت فيه على التأمّل الذاتي، أي إنّها، وبدءاً من الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، اتّجهت نحو التفكير في الذات العارفة بدل موضوع المعرفة. اتّجهت الفلسفة الحديثة نحو الإستمولوجيا - نظريّة المعرفة - وصار سؤالها الأساس ليس «ماذا أعرف؟» بل «كيف أعرف؟» و«كيف أتأكد من أنني أعرف ما أدعي أنني أعرف؟ ما هو مدى قدرتي على المعرفة؟ وما حدود معرفتي ومصادرها؟» أعاد ديكارت ودافيد هيوم وإيمانويل كانط وغيرهم توجيه الفكر الحديث نحو الفرد العارف وعملية المعرفة وتحليل قدرة العقل ودور الحواس. لا مجال الآن للخوض في تفاصيل ما قالوه وكيف توصّلوا إلى خلاصاتهم، وما اتّفقوا عليه وما اختلفوا حوله. ولكن يمكن القول

إنه، بعد كانط بالتحديد، أضحى من الصعب جداً أن يدعي المرء ادعاءً معرفياً دون أخذ الذات العارفة بعين الاعتبار. بل أكثر من ذلك، قال كانط إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف الأشياء كما هي في ذاتها بل فقط كما تظهر له، وإنه لا يمكنه أن يعرف معرفة عقلية أكيدة ما لا تبدأ معرفته في المعرفة الحسية، ولا يستطيع إثبات وجود حقيقة تخرج عن نطاق الحواس والإدراك العقلي. إذاً، لا يمكن بالبراهين العقلية إثبات وجود الله أو الحرية أو الحياة الأبدية. ولكن العكس صحيح أيضاً، أي أنه لا يمكن إثبات عدم وجود هذه الأمور أيضاً، لأن هذه الأمور كلها خارج نطاق المعرفة البشرية العقلية. لم يدحض كانط الفكر اللاهوتي، أو وجود الله والوحي، لكنه قوّض الهيكلية الميتافيزيقية التي كان اللاهوت المسيحي يرتكز عليها ويبنى عمارته عليها.

٣. وأخيراً، شهد عصر التنوير بداية نشوء التاريخ كعلم نقديّ مما تطوّر لاحقاً في القرن التاسع عشر ليشكل تحدياً كبيراً للأحداث التاريخية التي كان الوحي يستند إليها أو يؤسس عليها. لقد كان اللاهوت المسيحي - كاثوليكيّاً كان أم إنجيليّاً - غير آبه لمسألة النسبية التاريخية. عندما صار التاريخ والتاريخ يتثبت كعلم ذي منهج، نشأ الوعي أن الأحداث التاريخية لا تدور في فلك الإثبات والبراهين القاطعة وإنما في فلك «المرجح»، وأن البحث التاريخي يفترض أن كل حدث يُشبه ويترافق (أي يمكن ربطه) مع أحداث أخرى لكي يكون للمؤرخ أساس للحكم أو التفسير. وهذا عني أن كل الأحداث في التاريخ، وكل تفسير للأحداث، مرتبطة بموقع المفسر وبمنظوره perspective، وأنها لا تفهم من دون أخذ السياق التاريخي بعين الاعتبار. إذاً، كل تفسير للحدث التاريخي لا يمكن أن يؤسس لعالمية ولفرادته. وكل الفكر البشري يخضع لشروط «التاريخانية» أي إن كل ما يحدث أو يُقال أو يُطرح في عالم الزمان والمكان - أي في التاريخ - خاضع للنقد التاريخي ومحكوم بمقولاته. وطبّق هذا على الكتاب المقدس أحداثاً وأقوالاً وتفسيرات على أنها تعكس النظرة والمواقف والافتراضات الخاصة بالبيئة التي أنتجت، فصعد نجم النسبية في الفكر الحديث.

إذا جمعنا هذه التطورات الثلاثة معاً - السلطة المعطاة للعقل في العلم الحديث، وإعادة رسم حدود العقل، والاعتراف بتاريخانية المعرفة والفهم - يصير من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، على أي لاهوتي يتعاطى بوعي وانفتاح على المناخ الفكري والثقافي في العصر الحديث أن يستمر بصياغة اللاهوت - في مسألة الوحي أو في غيرها - كأن شيئاً لم يكن، وكان المفهوم التقليدي للوحي ما زال قائماً بلا اهتزاز. بكلمة أخرى، من

يُرد أن يتكلّم في الله والوحي اليوم، عليه أن يفعل ذلك على خلفيّة تركة الحداثة - من نقد للفكر الدينيّ والإحاد - وفي ظلّ حالة ما بعد الحداثة حيث التعدّدية معطى ثقافيّ وفكريّ هام جدًّا^(٨).

لقد تعدّدت الاستجابات اللاهوتيّة للقيود الفكرية وللقنن الفلسفيّ لمفهوم الوحي ابتداءً من القرن التاسع عشر، ولا مجال الآن للخوض في الاتجاهات اللاهوتيّة المتعدّدة التي نتجت عن تلك الاستجابات، إلّا أنّ الواضح من معظمها أنّ التمييز المطلق بين ما يستطيع العقل إدراكه دون نور الوحي وبين ما يقبله الإيمان في معطيات الوحي الإلهيّ المعرفيّة لم يعد ذا معنى لكثيرين من رواد الفكر الحديث^(٩). صحيح أنّ اتّجاهاً لاهوتيّاً استمرّ في الدفاع عن مفهوم الوحي التقليديّ، وحاول إثبات تاريخيّة كلّ أحداث الوحي، وتمسك بمفهوم الوحي كحقائق معلنة عن الله ومنه مودعة إمّا في تعليم الكنيسة وتقليدها ومُصان بعصمة الكنيسة ورئيسها الأرضي (البابا) - هذا في الكتلّة الحديثة - أو مودعة في كتاب مقدّس موخى في كلّ كلماته من الله مباشرة ومُصان بعصمة يمنحها الروح القدس - في التّيار اللاهوتيّ الإنجيليّ الأصوليّ. لكنّ الاتجاه الأكبر في اللاهوت المسيحيّ لم يتخذ مجرّد موقف دفاعيّ بل تعاطى بإيجابيّة مع نقد الوحي في الحداثة وخلص - على الرغم من تعدّديته - إلى التأكيد على حقيقة جامعة واحدة، وهي أنّ الوحي، في عمق معناه، هو كشف وعطاء للذات الإلهيّة وليس لحقائق عن الله أو منه.



الوحي، في العهد الجديد، من ذات إلى ذات، وليس من شيء (أو موضوع) إلى ذات، أي إنّ الوحي حدث وعلاقة بين شخص وشخص آخر^(١٠). الإيمان هو طاعة الإنسان لله الذي يلاقيه في التاريخ وفي حياة شخصيّة. الوحي حقيقة تلاق، حقيقة لقاء بين الكلمة الإلهيّة والإنسان، وليس حقائق أو معلومات أو عقائد عن الله. الله، في المفهوم المسيحيّ للوحي، لا يعطينا أو يكشف لنا معلومات عنه وعن إرادته، بل يمنحنا ذاته للشركة والمشاركة. تحوّل هذا المفهوم الأساسيّ لاحقاً، كما سبق وذكر، ليصير الوحيّ تعليمًا وعقيدة، فيصير الإيمان بدوره قبولاً بعقيدة أو تصديقاً لها. فأضحى المؤمن، لا كما في مفهوم العهد الجديد، الإنسان

R. J. Plantinga, T. R. Thompson, and M. D. Lundberg, *An Introduction to Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 50. (٨)

J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (N.Y.: Columbia University Press, 1958), p. 18. (٩)

Ibid, p. 18. (١٠)

الذي قبض عليه من يسوع المسيح وتحولت حياته، بل الإنسان الذي يقبل ما تضع الكنيسة أمامه كتعليم أو عقيدة موحاة من الله ومؤسسة على سلطة الكنيسة و/أو سلطة الكتاب المقدس^(١١).

لقد استعاد اللاهوت المسيحي في القرن العشرين المفهوم الجوهرى للوحي، وأكد أن مصدر الوحي وأساسه وأرضيته، بل المسيحية كلها، هي كلمة الله التي جاءت «قديماً بأنواع وطرق كثيرة» ثم أتت «في الأيام الأخيرة» في ابن الله «الذي جعله وارثاً لكل شيء، الذي به أيضاً عمل العالمين» وهو «بهاء مجده ورسم جوهره»^(١٢). والابن، أي كلمة الله المتأنس، لم يعلن الكلمة فقط بل كان الكلمة الإلهية، كما يؤكد إنجيل يوحنا^(١٣). كلمة الله في العهد القديم – كلمة الشريعة وكلمة الأنبياء – اتخذت لحماً ودماً في العهد الجديد، أي وجوداً شخصياً. ولكن حتى في العهد القديم «الكلمة» أكثر من مجرد كلام – كما كانت عند الإغريق حيث «الكلمة» يقابلها «الفاعل» (ἐργον). لكن في العبرية الكتابية، «الكلمة» تعني أيضاً «الفعل» و«الحدث»؛ الله يتكلم فتحدث الأشياء (قال الله «ليكن نورٌ فكان نورٌ»^(١٤)؛ أو: «هكذا تكون كلمتي التي تخرج من فمي»، يقول الرب في أشعيا، «لا ترجع إلي فارغة بل تعمل ما سررتُ به وتنجح في ما أرسلتها له»^(١٥)).

إذاً، في المسيحية الموحى هو الله والموحي هو الله ووسيط الوحي هو الله، أي إن مصدر الوحي وموضوع الوحي وموصل الوحي هو الله. هذا سرّ الله الثالوث! ليس وسيط الوحي كتاباً ولا عقيدة ولا مؤسسة، بل هو إنسان حقيقي تاريخي، كشف الله ذاته فيه؛ عنيت يسوع الناصري. وكلّ وسائط الوحي الأخرى – من كتاب مقدس واعترافات إيمان وتعاليم وطقوس ومؤسسات – هي أيضاً وسائط لكنها ثانوية وتابعة ونابعة من الوسيط الأول والأهم وخاضعة له وتقيم وتصلح وتجدد على أساسه. الحدث الأساسي في المسيحية هو عطاء الله لذاته، وليس عطاؤه لشيء من عنده. ويبدأ هذا العطاء الإلهي الذاتي في الخلق ويرافق تاريخ مسيرة الله مع شعبه (إسرائيل)، ثم يجد اكتماله في شخص يسوع وحياته وموته وقيامته وإرساله الروح. الله لا يكشف شيئاً عنه، بل يكشف ذاته، وكشف الذات ليس

Ibid, p. 97.

(١١)

(١٢) الرسالة إلى العبرانيين، ١ : ١ إلى ٣.

(١٣) إنجيل يوحنا، ١ : ١.

(١٤) سفر التكوين، ١ : ٣.

(١٥) سفر أشعيا، ٥٥ : ١١.

فقط للمعرفة، أي كي يعرفه البشر ويعرفوا إرادته، بل هو يُعطي ذاته لكي يشترك البشر في حياته. وبما أن جوهر الله هي المحبة، لا بد أن يكون الله كاشفاً لذاته في التاريخ، إلهًا يسير مع الإنسان، يسير وراءه ويسير أمامه، لذا صار الإله إنساناً.

هل يتوافق هذا المفهوم للوحي مع مفاهيم الوحي في ديانات أخرى؟ هل الاختلافات هي فقط في مضمون الوحي؟ أم إن مفهوم الوحي (فكرة الوحي) بحد ذاته مختلف؟ لا نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة حقاً قبل الاستماع إلى مفاهيم الوحي عند الأديان الوحيانية الأخرى وفهمها فهماً حقاً. لكنني، وحتى إشعار آخر، أميل إلى الاعتقاد - وأنا مستعد لتغيير رأيي وإعادة تصويب «ميلي» - أن ثمة فرقاً أساسياً في مفهوم الوحي وليس فقط في مضمونه بين المسيحية وأديان وحيانية أخرى، وهذا ما أود أن أعبر عنه ختاماً باقتباس من فيلسوف مسيحي بريطاني، ألفرد إدوارد تايلور:

بالنسبة إلى دين ينظر إلى الله على أنه بعيد ومتعال، لا يُعرف إلا بواسطة الإرشادات والأوامر التي تأتيها منه، إن التعليم أو الوصية أهم شيء، ولا أهمية لحامل التعاليم والوصايا سوى أنه القناة التي من خلالها يتصل الله بنا. طالما أننا نقبل الرسالة التي يثبها الوسيط، لا أهمية كبيرة لما نعتقد أو لا نعتقد عنه شخصه. ولكن إذا كان ثمة دين ينزل الله إلى قلب الزمن، عاملاً من خلاله وليس فقط من خارجه، عندها يكون شخص وحياة ذلك الذي فيه اكتمل تداخل الأبدية والزمن هو الوحي. والإيمان عندها يعني، لا الموافقة على أقوال مرسل، بل الاعتراف بالشخص الذي تم فيه التداخل بين «العالمين» [الأبدى والزمني] إلى حقيقته^(١٦).

في المفهوم المسيحي للوحي، الرسول هو الرسالة، والمرسل هو الموحى والموحي، كما عبر عن ذلك يوحنا في رسالته الأولى: «الذي كان من البدء الذي سمعناه، الذي رأيناه بعيوننا، الذي شاهدناه ولمسته أيدينا من جهة كلمة الحياة، فإن الحياة أظهرت، وقد رأينا ونشهد ونخبركم بالحياة الأبدية التي كانت عند الآب وأظهرت لنا»^(١٧).

A. E. Taylor, *The Faith of a Moralst*. Series II. Natural Theology and the Positive Religions (London: Macmillan and Co. Ltd., 1951), p. 122.

(١٦)

(١٧) رسالة يوحنا الأولى، ١: ١ و٢.

مراتب وجود القرآن عند علماء المسلمين:

دراسة في الحقيقة والمعنى واللفظ

حسين علي إبراهيم^(١)

تسالم المسلمون على أن الله متكلم، وأن القرآن كلامه، في حين اختلفوا على وجود رتبة للقرآن قبل رتبة وجوده في اللوح المحفوظ. وفيما خلا الغلاة من الحنابلة والمحدثين الذين ذهبوا إلى كون القرآن المتلو والمكتوب مخلوقاً، فإن المذاهب الفكرية المختلفة تنازعت حول كون الكلام هو العلم، أي هو قديم قائم في الذات، أو هو صفة أزلية قائمة في الذات لكنها غير العلم وغير الإرادة، أي ما سُمي بالكلام النفسي، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة ورفضته المعتزلة والإمامية على أساس (١) اشتغال العلم للتصور والتصديق معاً، بما ينقض كل اختلاف بين الكلام النفسي والعلم، و(٢) عدم قبول التمييز الأشعري بين الإرادة والطلب.

المفردات المفتاحية: خلق القرآن؛ اللوح المحفوظ؛ الكلام النفسي؛ علم الله؛ إرادة الله؛ الأشاعرة؛ المعتزلة؛ الكلابية؛ الحشوية؛ الظاهرية.

مقدمة

إن موضوع هذا البحث مرتقى صعب ومطلب بعيد. وإن الباحث في القرآن حقيقة ومعنى ولفظاً، لا بد من أن يعرض لمراتب وجوده المدعاة كلها، وأن يفحصها واحدة واحدة، محاولاً مقارنة كل منها، ودارساً إمكان احتوائها على المعاني الذهنية [المفاهيم]، وعلى الألفاظ أيضاً.

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله تعالى، واختلفوا في كونه مخلوقاً أو غير مخلوق، قديماً أو غير قديم، ثم اختلف القائلون بعدم الخلق في كون كلام الله علم الله تعالى أم

(١) أستاذ في الحوزة العلمية، بيروت.

كلامًا نفسيًا وصفةً أزليّةً قائمةً بذاته. أو ما لا يطلق عليه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره، أو ما لا يطلق عليه أنه ليس هو هو، ولا يطلق عليه أنه ليس غيره، وإلى غير ذلك من هذه الأقوال المتشعبة^(٢).

ولازم هذه الأقوال ادعاء وجود للقرآن قبل رتبة وجوده في اللوح المحفوظ، هو علم الله عند بعض، أو الكلام النفسي عند آخرين. وتفرّع على هذه المسألة نقاش بين بعض الحنابلة والحشوية وغيرهم، في كون القرآن المقروء المتلو، والمخطوط المكتوب، مخلوقًا أم غير مخلوق. وهو نقاش فرعي لا يدخل في هذه المرتبة.

واتفق المسلمون على وجود القرآن في اللوح المحفوظ لورود ذلك صراحةً في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَتْلُوهُ مِنْ كِتَابٍ مُخْفَظٍ﴾^(٣). ولكن، هل حقيقة وجود القرآن في اللوح هي وجوده في علم الله وقضائه، وفي مخزن اللوح المحفوظ الذي هو مخزن علمه وقضائه؟ أم له، مع علم الله به وقضائه إياه، وجود خارجي ملكوتي محدث هو الحقيقة القرآنية المودعة في اللوح المحفوظ، وهي تأويل القرآن الذي يرجع إليه مثاله المقر المتلو الملفوظ بالسنتنا والمكتوب في المصاحف؟ وهل تقبل هذه المرتبة المدعاة من الوجود مفاهيمًا ذهنيّةً وألفاظًا؟

والقرآن له على أشهر الآراء نزول جُمليّ دفعي، وتنزيل تدريجيّ في طول مدّة النبوة، فما معنى كلّ منهما؟ وإذا كان القرآن في مرحلة التنزيل التدريجيّ محليّ بحلية الألفاظ، فهل كان كذلك في مرحلة النزول الدفعيّ السابقة؟ وهل وجود الألفاظ والمفاهيم ممكن منها؟ ثم إلى أين كان هذا النزول الدفعي؟ هل إلى البيت المعمور، أم إلى بيت العزة من السماء الدنيا، أم على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وهل هذان النزولان - في حال صحتهما - واحد أم اثنان؟

كلّ هذا من أسئلة هذا البحث، وبالتأمل فيه تتشكّل فروضه.

(٢) انظر، أحمد بن تيمية، مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي السجدي الحنبلي، الطبعة ١ (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨٢هـ)، الجزء ٦، الصفحتان ٩٦ و ٩٧.

(٣) سورة البروج، الآيتان ٢١ و ٢٢.

ولا شك في أنه يصدق على بعض هذه المراتب أنها بحث في الوحي، ولكنه صدق بالمعنى الاسمي، أي معنى القرآن الموحي، لا بالمعنى المصدري الذي يرجع إليه أساس كلمة الوحي^(٤). وصحيح أن المعنى المصدري صادق على عملية الإنزال والتنزيل، ولكننا نريد في هذا البحث، الكلام عن القرآن النازل والمنزل لا على العملية والحدث. كما أننا نريد الكلام عن القرآن في مرتبة اللوح المحفوظ، والمرتبة المدعاة للقرآن غير المخلوق الذي هو كلام الله وعلمه، أو كلامه النفسي وغيره، وتسمية هذا بالوحي - ولو بالمعنى الاسمي - من دون عناية مجازية أول الكلام. ولهذا عنواننا البحث بـ «مراتب وجود القرآن (دراسة في الحقيقة والمعنى واللفظ عند علماء المسلمين)». ويوضح العنوان أن البحث يقتصر على تتبع جهد علماء المسلمين.

وسيقصر هذا الجزء الأول من البحث على عرض المرتبة الأولى المدعاة للقرآن الكريم، وهي دعوى عدم خلق القرآن والكلام النفسي.

دعوى أن القرآن غير مخلوق، أو أنه كلام نفسي لله

ثمة وجود مدعى للقرآن قبل مرتبة وجوده في اللوح المحفوظ، قال به كثير من المحدثين والمتكلمين السنة، وهو وجود يحيط بكل رتبة وجود أخرى، ويكون في طولها ويكون معها. وهذا يكون بادعاء أن القرآن غير مخلوق، أو بادعاء كلام نفسي لله سبحانه. وليس كل من قال إن القرآن غير مخلوق هو قائل بالكلام النفسي، بل كل قائل بالثاني قائل بالأول، والعكس ليس صحيحاً.

وهذا يقتضي فصل العنوانين عند التحليل، ونبدأ بالأول.

(٤) يعبر هشام جعيط عن المعنى المصدري للوحي بقوله: «الوحي هو العملية التي تمّ بها التبليغ إلى الرسول والتجربة الفريدة التي عاشها»؛ انظر، هشام جعيط، في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ١٨. وإذا كان للنقاش مجال في آخر كلامه على بعض الوجوه، فإن أوله يعبر عن المعنى المصدري للوحي. ويعبر الذهبي في الميزان عن المعنى الاسمي للوحي بقوله: «والقرآن كيفما تلي أو كتب أو سَمِعَ فهو وحي». انظر، عبد الله الهرري الحبشي، إظهار العقيدة السنية في شرح العقيدة الطحاوية (بيروت: دار المشرق، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، الصفحة ٩٧.

١. دعوى أن القرآن غير مخلوق

١. أ. ظروف ظهور الدعوى

قلنا في المقدمة إن المسلمين أجمعوا على أن الله متكلم وأن القرآن كلامه، ولكنهم اختلفوا في كلامه أنه مخلوق أو غير مخلوق. وأوصلهم اختلافهم إلى ما عُرف، في عصر المأمون العباسي (٢١٨ هـ) وما بعده، بمحنة خلق القرآن. وكان قد شاع في أوساط المحدثين السنة القول إن القرآن غير مخلوق. وهذا إن ارتبط من ناحية بالعقلية التي تعامل بها المحدثون مع النصوص الدينية، فإنه ارتبط أيضًا، في زعم بعض الباحثين، بمؤثرات حضارية وافدة ترجع إلى امتزاج المسلمين ببيئة البحث الكلامي عند أهل الكتاب؛ إذ قالت اليهود بقدّم التوراة، وقالت النصارى بقدّم الكلمة (المسيح)^(٥). وهناك من ربط بين النصارى الذين كانوا في حاشية الأمويين، وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي، وبين هذه المسألة؛ فقد كان الأخير يجادل المسلمين في قدم الكلمة في القرآن؛ «فإن قالوا: لا، فقد قالوا: إن كلامه مخلوق، وإن قالوا: قديم، ادّعى أن عيسى قديم»^(٦). علمًا بأن عيسى عليه السلام - على بعض وجوه التفسير الراجحة - وسائر الخلق كلمات الله التكوينية.

ولعل أول من بدأ القول بعدم خلق القرآن هو عبد الله بن محمد بن كلاب، وكان يقول إن كلام الله هو الله، وكانت الكلابية التي تُنسب إليه تقول إن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قائم بذاته مع أنه شيء واحد^(٧). وقد زعم أبو العباس البغوي أن فتيون النصراني قال له: «رحم الله عبد الله [أي ابن كلاب]، كان يجيء ويجلس إلى ناحية من البيعة، وعني أخذ هذا القول: «كلام الله هو الله»^(٨).

ويرى بعض الباحثين أن قول ابن كلاب بقدّم القرآن، أو قول ابن حنبل بأنه غير مخلوق، جاء بعد قول الجعد بن درهم والجهم بن صفوان بأنه مخلوق^(٩). وعلى أي حال، فإن الخوض في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق كان - في جزء منه - راجعًا للأسباب السالفة.

(٥) انظر، جعفر سبحاني، بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية (بيروت: الدار الإسلامية، ١٤١١ هـ / ١٩٩٩ م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٣.

(٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحة نفسها؛ وأيضًا، الجزء ٣، الصفحة ٢٦٠ (نقله عن: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٤).

(٧) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣٦٠؛ وانظر، أيضًا، جلال عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م)، الصفحة ٢٤٧.

(٨) ابن النديم، الفهرست، تحقيق مصطفى محمد (القاهرة، ١٣٤٨ هـ)، الصفحة ٢٣٠.

(٩) انظر، نشأة الأشعرية وتطورها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١.

وقد ساعد في انتشار عقيدة خلق القرآن ما لقيه أصحابها من ظلم على يد المأمون (٢١٨ هـ)، والمعتصم (٢٢٦ هـ)، والواثق (٢٣٢ هـ)، الذين نصرُوا عقيدة الاعتزال بشدة، وقد سجّل المعتزلة، باستنصارهم بالسلطة على مخالفيهم، صفحة سوداء في تاريخهم الداعي إلى حرّية الفكر الإنساني^(١٠)، وقد ردّ رمنائوهم - فيما بعد - الكيل كيلين^(١١).

وقد استدللّ القائلون بأنّ القرآن غير مخلوق بعدد من الأدلة النقلية وغيرها على مدّعاهم، نقدّها خصومهم وأجابوا عنها. ولكنّ اللافث هو محاولة نسبة حديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في خلق القرآن؛ فقد ذكر التفتازاني في شرح العقائد أنّه اختار عبارة «غير مخلوق» مكان عبارة «حادث» لموافقة حديث النبي صلى الله عليه وآله: «القرآن كلام الله غير مخلوق». وردّ عليه الشيخ عبد الله الهرري الحبشي بأنّ «هذا الحديث لا يصحّ مرفوعاً، إنّما هو كلام لبعض الأئمة كأبي حنيفة^(١٢) - رضي الله عنه - وغيره من السلف^(١٣)». كما يلفت ادّعاء مواقف للصحابة، أو تأويل كلام وصرف معناه إلى أنّ القرآن غير مخلوق، والمسألة بدأت جذورها في العصر الأموي؛ فقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال يوم صفين: «ما حكمتُ مخلوقاً، وإنّما حكمتُ القرآن»^(١٤). والظاهر أنّ كلمة مخلوق في هذا السياق تعني أنّي ما حكمتُ بشراً أو إنساناً، وإنّما حكمتُ كلام الله. أمّا الدلالة الأخرى، التي تفيد بأنّ القرآن غير مخلوق بقرينة المقابلة، فهي دلالة احتمالية. لكنّ بعض الكلام المنقول عن بعض الصحابة كلام ظاهر أو صريح، ويمكن احتمال صدوره من بعض الصحابة الذين امتدّت أعمارهم إلى فترة سمحت ببروز هذا النقاش في العصر الأموي^(١٥).

(١٠) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧؛ وانظر «رسائل المأمون الأربع في شأن خلق القرآن وما جرى على المحدثين»، بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٤٢٢ إلى ٤٣٧.

(١١) انظر، بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٤٣٨ إلى ٤٤٩.

(١٢) سيأتي أنّ أبا حنيفة قال بخلق القرآن أو روي عنه ذلك. وروي عنه التراجع عنه، وهذا يناسب ما روي في التراجع.

(١٣) عبد الله الهرري الحبشي، المطالب الوقتي في شرح العقيدة السفينة (بيروت: دار المصاحف، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)، الصفحة ٧٥.

(١٤) أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللاكابي الشافعي (٤٨٠هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، خرّج آياته وأحاديثه ووضع فهرسه بمحمد عبد السلام شامين، الطبعة ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد عليّ بيضون، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م)، الجزء ١، الصفحة ١٣٥.

(١٥) راجع ما روي عن ابن عمر، وما نُقل من آراء بعض الصحابة، وامتنحه بهذه الضابطة التحليلية في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ١٣٦ و ١٣٧.

١. ب. مواقف الحنابلة من عدم خلق القرآن

لعل أشهر من قال إن القرآن غير مخلوق هو أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ)، وقد عانى في سبيل عقيدته - خصوصاً في أيام المأمون - لكن العلماء اختلفوا في حدود قوله، فابن حزم ينقل أن قوله، وقول أهل السنة^(١٦)، «إن كلام الله - تعالى - هو علمه لم يزل، وهو غير مخلوق»^(١٧). والخلاف مع الحنابلة والأشاعرة الذين سيأتي قولهم هو في أن كلام الله سبحانه صفة ذات أم صفة فعل، فإن كان صفة ذات لا يكون مخلوقاً، وإن كان صفة فعل يكون كذلك. وعده ابن حنبل علم الله لم يزل، وصفة قائمة بالله، وبما أن القرآن كلامه، فالقرآن غير مخلوق، وقد نُقل عنه في كتاب الرد على الجهمية: «لا يقال في كتاب الله هو الله ولا غيره»^(١٨).

ولا يُعترض على كون الله عالمًا بكل شيء، لكن الاعتراض على جعل كلام الله علمه لم يزل؛ فالكلام من صفات فعل الله، وفعله يحيط به علمه، أما أن يكون فعله علمه أو عين علمه، فالدليل عليه لا له.

لكن موقف أحمد بن حنبل لم يقف عند القول بأن كلامه غير مخلوق، وتفسيره بأن علمه لم يزل، بل نُقل عنه ما يفيد أن لفظ القرآن غير مخلوق أيضاً. وقد قال هو في كتاب السنة:

والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر^(١٩)، ومن زعم أن القرآن كلام الله، عز وجل، ووقف، ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأول، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم [...] ولم يزل الله متكلمًا عالمًا^(٢٠).

وقد اختلف النقل عن ابن حنبل في لفظ القرآن، فروي عنه أنه قال: «من قال 'لفظي بالقرآن مخلوق'، فهو كافر»، وهو قول مطلق ربما يقيدته نقل آخر عنه: «من قال 'لفظي بالقرآن مخلوق'، يريد به أن القرآن مخلوق، فهو كافر».

(١٦) ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي الظاهري (٤٥٦ هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، الطبعة ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م)، الصفحة ٣٧.

(١٧) انظر، شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) أي من أتباع الجهم بن صفوان.

(٢٠) أحمد ابن حنبل (٢٤١ هـ)، كتاب السنة (بيروت: الدار العلمية، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م)، الصفحة ٤٩.

وروي عنه أَنَّ اللفظ مُحَدَّث؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى، ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ﴾^(٢١)، ولم يقل، «فَإِذَا لَفِظْتَهُ»؛ وقال تعالى، ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ﴾^(٢٢)، فاللفظ كلام الآدميين. روي عنه أَنَّهُ قَالَ فِي خُلُوة: «القرآن كيف تصرّف غير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة»^(٢٣).

وقد حاول بعض الباحثين الجمع بين هذه النقول لفهم أَنَّ ابن حنبل كان يرى أَنَّ اللفظ مُحَدَّث، ولكنّه كره إطلاق القول بأنّ قراءة القرآن وألفاظ القراءة به مخلوقة، لما في ذلك من الإيهام بأنّ القرآن بمثابة الكسوة للمقروء، فمن قال إنّها مخلوقة وقصد بها المقروء فهو مبتدع، ومن لم يقصد به القرآن فيذكره إطلاقه^(٢٤). وذهب أبو زهرة، في كتابه أحمد بن حنبل، بعد عرض أقوال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وأقوال ابن الجوزي، إلى أَنَّ رأي ابن حنبل في المسألة هو أَنَّ «القرآن بمعنى تلاوته محدث وليس بقديم؛ وذلك لأنّ القراءة وصف للقارئ لا لله»^(٢٥).

وما يقرب أَنَّ ابن حنبل كان يرى أَنَّ اللفظ بالقرآن محدث أنّه أجاب من سألّه عمّا كان فيه مع القوم (ويراد المعتزلة، أو رجال المأمون الذين يؤيدونهم)، وبأيّ شيء كانوا يحتجّون عليه، فقال بأشياء من القرآن، منها قوله تعالى، ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَقْبَحُونَ﴾^(٢٦)؛ قال: «يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ تَنْزِيلُهُ إِلَيْنَا هُوَ الْمُحَدَّثُ لَا الذِّكْرُ نَفْسَهُ»^(٢٧).

وقد راجعت في هذه النقطة أقوال ابن تيمية في مجموعة الفتاوى حيث شرح أَنَّ

المنصوص عن الإمام أحمد ونحوه من العلماء أنّه من قال إنّ اللفظ بالقرآن والتلاوة مخلوقة، فهو جهمي. ومن قال أنّه غير مخلوق فهو مبتدع؛ لأنّ «اللفظ والتلاوة» يراد به الملفوظ المتلو. وذلك كلام الله، فمن جعل كلام الله الذي أنزله على نبيه مخلوقاً، فهو جهمي. ويراد بذلك «المصدر وصفات العباد»، فمن جعل «أفعال العباد وأصواتهم غير مخلوقة فهو مبتدع ضال»^(٢٨).

وواضح من نصّ ابن تيمية أنّ غير المخلوق عند ابن حنبل هو القرآن الملفوظ المتلو، أمّا القراءة الصادرة من الناس فمخلوقة، ولكنّ النهي عن وصف المتلو بأنّه مخلوق لإطلاقه على كلام الله واشتباه الحال.

(٢١) سورة القيامة، الآية ١٨.

(٢٢) سورة ق، الآية ١٨.

(٢٣) راجع في هذه النقول عن ابن حنبل، شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، الصفحتان ٩٠ و ٩١.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٩١.

(٢٥) عمّد أبو زهرة، أحمد بن حنبل (القاهرة: ١٣٦٧ هـ)، الصفحة ١٣٢؛ نقلناها عن نشأة الأشعرية ونظريتها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٤.

(٢٦) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(٢٧) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٣٦٣ و ٣٦٤.

(٢٨) مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٧٠.

وذهب ابن تيمية إلى أن أصوات العباد بالقرآن، أو ألفاظهم به، ليست قديمة أزلية، والقول بذلك عنده

من «البدع المحدث» التي هي أظهر فساداً من غيرها، والسلف والأئمة أبعد عن هذا القول. والعقل الصريح يعلم أن من جعل أصوات العباد قديمة «أزلية» كان قوله معلوم الفساد بالضرورة^(٢٩).

وقد غلط طائفة قالوا إن الذي يُسمع من القرآن هو الله تعالى، فقال:

وقد غلط طائفة ظنوا أنه نفسه الذي يُسمع من القرآن، وهو الذي يقرؤه بنفسه بلا واسطة عند قراءة كل قارئ، كما غلطوا في القرب، وهم طائفة من متأخري أهل الحديث والصوفية^(٣٠).

وعلى الرغم من التركيز على أن الأئمة الأوائل كانوا يقولون عن القرآن غير مخلوق، وعدم قولهم إنه غير قديم، فإن التفريق بين عدم الخلق وبين القدم كالتفريق بين المترادفين، لأن الشيء إذا لم يكن مخلوقاً يكون وجوده لذاته، وما كان كذلك لا يكون مسبوقاً بالعدم، فيكون قديماً. هذا فضلاً عن أن ابن الجوزي صرح بأن الأئمة المعتمد عليهم قالوا إن القرآن كلام الله قديم^(٣١).

ولكن ينقل جلال موسى عن ابن تيمية محاولة - لا يثبت مصدرها - قد تقرب المسافة، في حال دقتها، في هذه المسألة:

فابن حنبل لا يعتبر أن كل ما يقوم بالذات العلية قديم بقدمها. إذ كل ما فعله الله بإرادته قائم به عنده، ومنها ما هو حادث، بل كل ما يقوم بالإرادة القديمة حادث، فالإرادة قديمة والمراد حادث. وقد كان ابن حنبل دقيقاً حين قال: إن القرآن كلام الله غير مخلوق^(٣٢).

فهل أريد في هذا النقل أن فعل الله حادث ولكن علمه بفعله وإرادته قديم، فإن هذا يقرب بعض الشقة - إن كان هو المقصود -، ويبقى بحث أن الكلام هو فعل الله، أو علمه، أو غير ذلك، ودعوى أن الكلام صفة قائمة بالله، وليست صفة فعلية.

(٢٩) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٥٢٧؛ وانظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٧١.

(٣٠) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٥١٣.

(٣١) نشأة الأشعرية وتطورها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٤.

(٣٢) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من ذهاب ابن تيمية إلى أن لفظ العباد بالقرآن مخلوق وصوتهم كذلك، فإن السبحاني يعثر له على قول زلق فيه بقوله بتقديم جنس حروف المعجم حين قال:

وما تكلم الله به فهو قائم به، ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله وكتبه المنزلة مخلوقة، فقول القائل بأن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها، فهذا صحيح، وإن أراد الحرف المعين، فقد أخطأ^(٣٣).

وعلق السبحاني على هذا القول، ذاكرًا أنه يشبه القول بتقديم الماهيات المنفكة عن الوجود:

وهذه الحروف بجنسها، كما أن الماهيات بنوعها، ليست إلا مفاهيم لا موجودة ولا معدومة وإنما [تتشخص بالوجود،] وتحقق بالكيونة، ولا يكون ذلك إلا فردًا، وهو حادث قطعًا حسب ما اعترف به^(٣٤).

وينسب الذهبي إلى جماهير المتكلمين أنهم يقولون: «القائم بالذات المقدس غير مخلوق؛ لأنه من علمه تعالى، والمُنزَل إلينا مُحدث، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾»^(٣٥).

ويذكر ابن تيمية أن حكاية كثير من الناس عن ابن حنبل أن صوت القارئ ومداد المصاحف قديم أزلي كذب مفترى، لم يقل ذلك أحمد، ولا أحد من علماء المسلمين؛ ولا من أصحاب أحمد ولا من غيرهم^(٣٦).

وعلى الرغم من أن إطلاق النفي غير مناسب ولا صحيح، ولكن النص ينفي عن أحمد هذا القول.

وينقل في مجموعة الفتاوى عن أحمد، أيضًا، أن الله يتكلم بصوت، وينقل عن كلام البخاري عن أئمة السنة في الفرق بين ذلك وبين صوت العبد.

ولكن اختلاف فهم موقف ابن حنبل، وتشوش الحال، وغلبة أجواء التعصب للآراء حملت فريقاً من الحنابلة على الغلو في هذا الأمر، وادّعاء أن لفظ القرآن مخلوق. ونقل عبد الرحمن بدوي أن «الحشوية النواصب من الحنابلة ذهبت إلى أن هذا القرآن المتلو في المحارب، والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا مُحدث، بل قديم مع الله تعالى»^(٣٧).

(٣٣) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٦٤؛ وانظر، ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، الجزء ٣، الصفحة ٤٥.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) سورة الأنبياء، الآية ٢؛ وانظر، شرح الفريدة الطحاوية، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

(٣٦) مجموعة فتاوى ابن تيمية، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٧١.

(٣٧) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، الطبعة ١ (بيروت: دار العلم

ونقل الهري الحبشي أَنَّ الحشوية القائلين إِنَّه يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته، وهم قسمان، قسم يلزمون حلول الحوادث بذاته، وشرذمة يقولون إِنَّ الحروف والأصوات قديمة. وقال الهري عنهم إِنَّهم لا يفهمون ما يقولون؛ لأننا نعلم ضرورةً وحسباً بأن الكاف قبل النون، ولا يجتمعان في زمن واحد، ثم يلزمهم ما لزم النصارى في اعتقادهم أَنَّ صفةً من صفات الله القديمة وجدت بالمسيح^(٣٨).

ونقل جلال موسى أَنَّ الحشوية المجسمة قالت إِنَّ: «الحروف المقطعة والأجسام التي يُكتب عليها والألوان التي يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة»^(٣٩).
فعاد الورق والجلد والخبر، بل حتّى الجلد والغلاف قديمان عندهم^(٤٠).

١. ج. مواقف الظاهريّة من عدم خلق القرآن

أما الظاهريّة فننقل عن رأسها داود الظاهري أَنَّ القرآن محدث وليس بمخلوق، وأن ابن حنبل هجره عندما بلغه ذلك عنه^(٤١)، لكنّ إحدى أبرز شخصياتها، وهو ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ)، ذهب إلى أَنَّ كلام الله هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق. وهو عرض للقرآن خمسةً يطلق عليها كلام الله تعالى حقيقة؛ فلفظ القرآن معنًى مشترك يُعبّر عن:

١. الصوت المسموع الملفوظ به؛ ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(٤٢)، ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تَسْرِمِنَ الْقُرْآنِ﴾^(٤٣).

٢. المفهوم من الصوت؛ فإذا فسرنا الزكاة المذكورة في القرآن والصلاة والحج وغير ذلك قلنا في هذا كله: هذا كلام الله.

للملايين ١٩٩٦م)، الصفحة ١٦٥.

(٣٨) شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٣٩) نشأة الأشعرية ونظورها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٣.

(٤٠) الشريف عليّ بن محمّد الجرجاني (٨١٢ هـ)، شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (٧٥٦ هـ)، يليه حاشيتا السالكوني والجلبي، غنيّ بتصحيحه بدر الدين التعماني الحلبي، الطبعة ١ (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، الجزء ٨، الصفحة ٩٢.

(٤١) انظر، شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، الصفحة ٩٦.

(٤٢) سورة التوبة، الآية ٦.

(٤٣) سورة الزمّل، الآية ٢٠.

٣. المصحف؛ ﴿إِنَّهُ قُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مُكُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٤٤)، ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتِبَ قِسْمَةٌ﴾^(٤٥).

٤. المستقرّ في الصدور؛ ﴿يَلْهُوْاْ آيَاتِ بَيِّنَاتٍ فِيْ صُذُوْرِ الذِّنِّ اَوْتُوْا الْعِلْمَ﴾^(٤٦).

٥. كلام الله تعالى وهو علمه، وليس هو شيئاً غير الباري تعالى؛ ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ﴾^(٤٧).

وصرح ابن حزم بأن القسم الأخير هو غير المخلوق، بخلاف الأقسام الأربعة الأولى التي هي مخلوقة حادثة.

ولكن، لما كان اسم القرآن واقعاً على خمسة أشياء وقوعاً مستويّاً صحيحاً، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجوز لأحد البتة أن يقول إن القرآن مخلوق، ولا أن يقول إن كلام الله تعالى مخلوق. وأما من أفرد السؤال عن الصوت، وحروف الهجاء، والحبر، فكل ذلك مخلوق بلا شك^(٤٨).

وإذا كنا قد نقلنا سابقاً عن ابن حنبل أنه «لا يقال في كتاب الله هو الله ولا غيره»، فاللافت أن ابن حزم خالف في هذا إلى القول بأنه هو الله موافقاً للكلاية لما جزم بأن كلام الله هو علمه. ولكن الإشكال – كما تقدّم – هو في هذا الأخير نفسه.

وكان ابن حزم شديداً على الأشاعرة، لعدم قولهم بأن النازل مع جبرائيل عليه السلام هو كلام الله بل هو عبارة عنه – كما سيأتي – فقال: «وهذا كفر بمجرد بلا تأويل». وهذا يشير إلى التوتر الشديد والنفس التكفيرية الذي أحاط بطرح هذه المسألة^(٤٩).

(٤٤) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ إلى ٧٩. وفي دلالة الآيتين على محلّ الشاهد خلاف؛ فربّما يقال إنّه الكتاب المكون في اللوح المحفوظ وليس الكتاب في وجوده المكتوب في العالم المشهود.

(٤٥) سورة البقرة، الآيات ٢ و٣.

(٤٦) سورة العنكبوت، الآية ٤٩.

(٤٧) سورة يونس، الآية ١٢؛ وانظر، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٣٧ إلى ٣٩ و ٤١.

(٤٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٤٢ و ٤٣.

(٤٩) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٨.

١. د. آراء أخرى لبعض أصحاب المذاهب الأربعة

وعن أصحاب المذاهب الأربعة، غير ابن حنبل، نُقلت أخبار متعدّدة عن الشافعي، مؤدّاها أنّه يقول إنّ القرآن غير مخلوق^(٥٠). واختلف في النقل عن أبي حنيفة، فروي عنه أنّه يقول بخلق القرآن، وعلّله بعض الباحثين بأنّه قال به لمعاصريه، للجدد بن درهم والجهم بن صفوان، وأنّه كان قبل ظهور القول بقدّم القرآن مع ابن كُلاب، وبأنّه غير مخلوق مع ابن حنبل، وأنّه رجع عن قوله كما تشير بعض الروايات^(٥١). وقد قال أبو حنيفة في الفقه الأكبر:

والقرآن كلام الله، تعالى، في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم مُنزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابنا له مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق^(٥٢).

وهو قول صريح منه بأنّ القرآن غير مخلوق.

وفتوى أبي حنيفة بعدم انعقاد الحلف بالقرآن، حملها الأشاعرة على أنّه قصد الألفاظ ولم يقصد الكلام القديم القائم بالذات المقدّس، ولعلّ لها حملاً آخر على قوله المرويّ الآخر - وربّما السابق - وهو أنّه يقول إنّ الكلام محدّث. وقد زعم ابن تيميّة أنّه لم يقل أحد من الفقهاء الأربعة بأنّ القرآن مخلوق أو قديم^(٥٣).

١. هـ. إشارة سريعة إلى قول الأشاعرة في عدم الخلق

وقال أبو الحسن الأشعري ومن ورائه الأشاعرة: «إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر»^(٥٤). ولكنّ الأشاعرة قالوا مع ذلك بحدوث القرآن المتلوّ المقروء، والمكتوب الموجود في المصاحف، وقالوا بنظرية الكلام النفسانيّ لله تعالى، وهو ما ستخصّص له النقطة الآتية.

(٥٠) انظر، نشأة الأشعرية وتطورها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١ و ٢٥٢.

(٥١) انظر، شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) انظر، المطالب الوفيّة في شرح العقيدة السفيّة، مصدر سابق، الصفحة ٨٢.

(٥٤) أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٧٥ م)، الصفحة ٢١.

١.٥. إشارة إلى رفض المعتزلة لعدم خلق القرآن

أما المعتزلة فقالت بخلق القرآن؛ فحقيقة كلامه أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها سبحانه في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، أو النبي، فمعنى كونه متكلمًا كونه موجدًا للكلام، وليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه الفعل.

وإذا كانت حقيقة القرآن هي الكلام المتلّو غير القائم بذاته تعالى، فحدوثه أمرٌ واضح، بل إن الأكثر، عدا الحشوية وغلاة الحنابلة والمحدثين، موافقون على أن القرآن المتلّو محدث، وإن كرهوا إطلاق ذلك، لئلا يفهم منه أن الكلام القديم، أو غير المخلوق القائم بالذات المقدس، محدث.

ويقول القاضي عبد الجبار إن الكلام هو الحروف المنظومة التي تظهر بالأصوات المقطعة، وليس حدوث هذا بحاجة إلى دليل، ولو احتاج مثل هذا إلى دليل، إذا احتاج النهار إلى دليل، كيف وإن ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث. فالحدوث ثم الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف^(٥٥).

وتركيز القاضي عبد الجبار على حدوث الحروف والأصوات، إشارة إلى أن حقيقة القرآن عند المعتزلة هي المتلّو، وأنه كلام الله، وأن كلام الله فعل صدر منه وأوجده، فليس كلامه علمه أو إرادته.

لعل هذا الكلام يصيب موضع النزاع مع أكثر القائلين بأن القرآن غير مخلوق بالإشارة فقط، لا بالمباشرة؛ فأكثر هؤلاء، ما خلا غلاة الحنابلة والمحدثين والحشوية، على أن المتلّو مخلوق، وهم ينازعون في شيء آخر، وهو أن الله كلامًا آخر غير مخلوق أو قديمًا قائمًا في ذاته وهو علمه، أو هو صفة أزلية قائمة في ذاته، أو هو غيره عند بعض، ولا هو ولا غيره عند بعض، أو علمه - كما رأينا مع ابن حزم - هي الكلام النفسي عند الأشاعرة. ولكن كون القاضي في مقام البيان، يفهم معه المرء من كلامه نفي وجود كلام نفسي، أو لكلام قائم بالذات هو علم الله نفسه، وذلك لتصريحه بأنه فعل لله وليس صفة قائمة فيه، بل هو خالق له وموجد. وهذا يقبله الأشاعرة في هذه المرحلة التي تحدث عنها القاضي عبد الجبار، لا فيما قبلها، وهم يحتاطون في إطلاق المقروء المتلّو على القرآن في هذه المرتبة، فيقولون القراءة والتلاوة.

(٥٥) انظر، عبد الجبار الهمداني الأسدي (٤١٥ هـ)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (مصر، ١٣٨٤ هـ)،

أما أئمة أهل البيت عليهم السلام وعلماء الإمامية فقد رفضوا في العصور الأولى الخوض في هذه الفتنة التي جرّت ذيلها بين المسلمين تكفيراً واستحلالاً للدماء واستعانةً بضغط السلطة الحاكمة. فلا تُدخل رأيهم فيها هنا. وسنورد في تعليقنا على المسألة بعد اكتمال شقّ الكلام النفسي شيئاً في طريقتهم في علاج هذه القضية.

وبعد، فقد كان غرضنا من علاج هذه النقطة بحث وجود للقرآن قبل مرحلة اللوح المحفوظ، ووجدنا دعويين، الأولى أنّ القرآن كلامه تعالى، وكلامه صفة قائمة فيه، وهو علمه عند بعض وقد فصلناها هنا، من دون الخوض التفصيلي في أدلة أصحابها وأدلة مخالفينهم، لعدم تعلّق الغرض بهذا الخوض، والثانية أنّ القرآن كلامه النفسي، وهي الدعوى الثانية التي نزدلف إلى تحليلها.

ولأنّ الغرض اكتناه وجود للقرآن قبل مرحلة اللوح، حيث لا لفظ ولا جسم ولا عرض، كان بحث الأقوال التي تدّعي أنّ التلاوة والكتابة غير مخلوقة بحثاً هامشياً في هذه النقطة، ولكنّه بحث لا يكاد ينفكّ في تاريخ علم الكلام عن هذا الموضوع. ثمّ إنّ تمييز رأي من يقول بقدّم القرآن، أو عدم خلقه، لأنّه صفة قائمة بالذات المقدّسة، هي غيره أو هي علمه، مع القول بالخلق التلاوة والكتابة، من رأي من يقول بالقدم أو عدم الخلق في كلّ ذلك، لا يحصل إلّا بالتحليل المفصّل، وهذا ما سلف.

أما الحكم على كون علم الله تعالى كلاماً إلهياً وقرآناً، وليس أنّ الله عالم بالقرآن وبكلامه المحدث، فمؤجّل إلى ما بعد الشقّ اللاحق؛ لينظر في الدعويين معاً.

٢. دعوى وجود الكلام النفسي

لعلّ بحث هذه الدعوى مقدّم في بعض الكتب على بحث عدم خلق القرآن، لأنّ إثبات الكلام لله مقدّم على البحث في خلقه أو عدم خلقه، والقرآن كلامه سبحانه. ولكنّا أخرنا هذه الدعوى لأمرين: أولهما رعاية السياق التاريخي بتقدّم بحث عدم خلق القرآن على نشوء مسألة الكلام النفسي، وثانيهما أنّنا عرضنا للكلام ولكون القرآن كلاماً لله في المسألة السابقة، ونحن نخصّ البحث هنا بالكلام النفسي.

ومذهب أبي الحسن الأشعري مذهب وسطيّ، إذ حاول أن يخرج من قلب المحنة الشديدة بين المحدثين والمعتزلة، بمحاولة التلقيق بين ظواهر النصوص - ولو بالجمود عليها

أحياناً - مع عدم ترك الاستدلال بالعقل. وبصرف النظر عن مدى التوفيق الذي أصابه، ولكنّه خرج بآرائه من رحم تلك المعاناة بعد تركه الاعتزال واختلاؤه للبحث^(٥٦). ومساءلة الكلام النفسي مثال على هذا السبيل.

٢. أ. غياب نظرية الكلام النفسي عن كتب الأشعري

من الغريب أنّ نظرية الكلام النفسي التي هي ركيزة أساس في عقيدة الأشاعرة، لم توضع في كتب الأشعري من قبيل الإبانة واللمع، بل إنّ عبارة وردت في كتاب الإبانة دفعت بعض الباحثين إلى نسبة الصمت إلى الأشعري في الإجابة عن سؤال: ما هو القديم في القرآن، ألفاظه ومعانيه، أم المعاني والمدلولات فقط؟ وذلك بعد تحليل عبارة قنبلة في كتاب الإبانة هي: «لا يجوز أن يقال: إنّ شيئاً من القرآن مخلوق؛ لأنّ القرآن بكماله غير مخلوق»^(٥٧).

وقد ذهب هذا المذهب باحثون مثل أحمد أمين، ومحمود قاسم، وغرابية، فشكّوا بمدى اختلاف مقولة الأشعري في الكلام عن مقولة ابن حنبل، كما شكّوا في صحّة نقل الشهرستاني للكلام النفسي عن الأشعري^(٥٨).

ولكنّ اشتهاار الكلام النفسي عن الأشعري، وعدم إنكار نسبته إليه في الماضي، ونقله عن تلاميذه^(٥٩)، قرائن على انتساب النظرية إليه، ولعلّه أنتجها في وقت متأخر عن تأليف اللمع والإبانة.

وعلى كلّ حال، فالنظر كلّ النظر «إلى ما يقال، لا إلى من يقول»؛ فلنبداً بعرض هذه النظرية.

٢. ب. تنقيح جهتي الاتفاق والاختلاف مع المعتزلة

وأوّل ما يُقال إنّ الأشاعرة والمعتزلة يتفقون فيما دون الكلام النفسي، فهم يتفقون على أنّ التلاوة والكتابة مخلوقة غير قديمة؛ فما يقوله المعتزلة يوافقهم عليه الأشاعرة، أمّا ما يقوله الأشاعرة من الكلام النفسي فلا يقبله المعتزلة.

(٥٦) انظر، بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٢.

(٥٧) انظر، نشأة الأشعرية وتطوّرها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١.

(٥٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

(٥٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٤.

يقول الرازي:

واعلم أن الجمهور متايعقدون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلمًا، ويخالفوننا في قدم الكلام. فأما نحن قد بينّا أن الذي يقول المعتزلة، فنحن نقول به من حيث المعنى، والذي نقول به، فهم لا يقولون به البتة^(٦٠).

ويقول العضدي، بعد ذكر نظرية المعتزلة: «وهذا لا ننكره، لكننا ثبت أمرًا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات»^(٦١).

٢. ج. شرح الكلام النفسي في نصوص الشهرستاني وغيره

نقل أبو الفتح الشهرستاني في الملل والنحل عن الأشعري أن الكلام عنده «معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دلالة عليه من الإنسان، فالتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام»^(٦٢). وقال قبل ذلك:

والعبارات المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء [عليهم السلام] دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمطلوب قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والملتو، كالفرق بين الذكر والمذكور: فالذكر محدث والمذكور قديم^(٦٣).

وواضح أن الأشعري يفرّق بين المعنى القائم بالنفس وبين العبارة عن الكلام وهي الألفاظ؛ فحديث النفس وخواطرها هي الكلام، والعبارة عنه والدلالة عليه من الإنسان هي الكلام، فالكلام على الحقيقة نفسي عنده؛ «لأن العبارة تسمى مجازًا، إمّا بالمجاز وإمّا باشتراك اللفظ»^(٦٤).

وواضح، أيضًا، أن شرح الكلام النفسي يبدأ على المستوى الإنساني للاستدلال به على دعوى كلام نفسي لله تعالى، وفي هذا قياس مع فارق لا يُقاس سنو ضحه في التعليق بعد نهاية النقطة.

(٦٠) الحواجة نصير الدين الطوسي (٥٦٧ هـ)، تلخيص المحفّل (المعروف بـ«نقد المحفّل»)، وهو تلخيص نقدي لكتاب المحفّل لفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ)، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م)، الصفحة ٣٠٧.

(٦١) انظر، بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٥.

(٦٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨ هـ)، الملل والنحل، صححه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد، الطبعة ١ (بيروت: دار السور، ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٨ م)، الجزء ١، الصفحة ١٣١.

(٦٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٣٠.

(٦٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٣١.

وذكر الشهرستاني نفسه في نهاية الإقدام نصًّا - لعله الأشهر - في شرح الكلام النفسي نذكره بطريقة تسهّل بعض عباراته، وهو: إن العاقل يجد في ذهنه كلامًا وقولًا، تارة إخبارًا عن أمور رآها أو سمعها، وتارة حديثًا مع نفسه بأمر أو نهى أو وعد أو وعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، وتارة نطقًا، إمّا بجزم القول، وإمّا بتساؤل وتردد، حتّى أنّ الصانع يحدث نفسه بالغرض من صناعته، ويحدث الآلات والأدوات. ومن أنكر هذا فقد جحد الضرورة. وإمّا الشك في أنّ حديث النفس هذا هل هو العلم بنفسه أم الإرادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير. والتمييز بينه وبين العلم هيّن، إذ العلم تبيّن محض تابع للمعلوم على ما هو به، وليس فيه إخبار ولا اقتضاء وطلب، ولا استفهام ولا دعاء ولا نداء، وهي أقسام معلومة وقضايا معقولة وراء التبيين، والتمييز بينه وبين الإرادة أسهل وأهون؛ فإنّ الإرادة قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات، ولا قصد في هذه القضايا ولا تخصيص. وأمّا التقدير والتفكير والتدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس^(٦٥).

ويذكر الشهرستاني في نصّه الخبر والاستخبار، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، وهي اعتبارات ينقسم إليها الكلام الإلهي الواحد^(٦٦)، وليست أقسامًا أو أنواعًا لهذا الكلام، بل هي خصائص نفسية للكلام؛ وكما أنّ العلم واحد ومتعلقاته كثيرة كالواجب والجائز والمستحيل، فكذلك الكلام^(٦٧).

وقول الشهرستاني في النصّ الطويل السابق: الأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ناظر إلى الخلاف في صحة خطاب المعدوم والغائب، فإذا كان كلام الله تعالى قديمًا، فكيف يصحّ تعلّق الأمر والنهي والخبر بالمعدوم؟

وعند الأشعري أنّ المعدوم «مأمور بالأمر الأزليّ على تقدير الوجود»^(٦٨). والتقدير هنا يجوز، عنده، في حقّ الباري؛ لأنّ الأمر الأزليّ يتعلّق بالمأمور حين يصحّ التعلّق، وهو حال كونه حيًّا عاقلًا متمكّنًا من الفعل^(٦٩). وخالف الأشعري هنا ابن كلاب في هذا الرأي الذي وافق فيه الأخير المعتزلة في عدم جواز خطاب المعدوم.

(٦٥) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جوم (الفاهر، لا تاريخ)، الصفحتان ٣٢١ و ٣٢٢.
(٦٦) الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٣٠؛ ويقول العلامة الحليّ في ذلك: «الكلام النفسيّ وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهى ولا خير ولا غير ذلك من أساليب الكلام». انظر، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحليّ (٧٢٦هـ)، كشف المراد من شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق إبراهيم الموسوي الزنجاني، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، الصفحة ٣١٥.

(٦٧) نشأة الأشعرية وتطورها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٦.

(٦٨) نهاية الإقدام، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٤.

(٦٩) نشأة الأشعرية وتطورها، مصدر سابق، الصفحتان ٢٥٦ و ٢٥٧.

وواضح في النص، محلّ الملاحظة، أنّ الأشاعرة حاولوا تفريق الكلام النفسي عن العلم والإرادة؛ يقول العلامة الحلبي في كشف المراد، «وقالت الأشاعرة إنّهُ متكلم بمعنى أنّه قائم بذاته معنًى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات»^(٧٠).

وقال الآمدي في أول بحث «في إثبات صفة الكلام»:

ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري تعالى متكلمًا بكلام قديم أزليّ نفسانيّ، أحديّ الذات، ليس بحروف ولا أصوات، وهو - مع ذلك - ينقسم بانقسام المتعلقات، مغاير للعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات^(٧١).

وقد أشرنا سابقاً إلى قولهم إنّ كلامه واحد لا متعدّد. وهذا معنى كونه أحديّ الذات، وهو ينقسم بانقسام المتعلقات، لا أنّه ينقسم حقيقةً إلى خبر، وأمر، ونهي، ووعد، ووعد، وهو يحافظ - مع هذا - عندهم على وحدته.

وقال النسفي (٥٣٧هـ) في عقيدته: «وهو متكلم بكلام هو صفة له أزليّة ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله [تعالى] متكلم بها أمراً ناه محجراً»^(٧٢).

وقال العضدي، بعد ذكر قول المعتزلة في حدوث الألفاظ، إنّنا

نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنّه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يُدلّ عليه بالإشارة والكتابة، كما يُدلّ عليه بالعبارة، والطلب واحد لا يتغيّر، وغير المتغيّر غير المتغيّر، وأنّه غير العلم؛ إذ قد يُخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل هو يعلم خلافه أو شكّ فيه، وغير الإرادة؛ لأنّه قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده، هل يطيعه أم لا؛ وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانته؛ فإنّه قد يأمره، وهو لا يريد أن يفعل المأمور به، فإذا هو صفة ثالثة قائمة بالنفس، ثمّ نزعم أنّه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. فإذا، الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنّما تفيدهم [المعتزلة] بالنسبة إلى الحنابله، وأمّا بالنسبة إلينا فيكون نصّاً للدليل في غير محلّ النزاع. وأمّا ما دلّ على حدوث القرآن مطلقاً، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ، لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يجدي عليهم إلّا أن يُبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة^(٧٣).

(٧٠) كشف المراد من شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣١٥.

(٧١) سيف الدين الآمدي، غايّة المراد في علم الكلام، قدّم له وخطّبه أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق عليّ وهبة، الطبعة ١

(القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، الصفحة ١١٨.

(٧٢) المطالب الوقتي في شرح العقيدة السفية، مصدر سابق، الصفحات ٧٢ إلى ٧٤.

(٧٣) شرح الموافقات، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحات ٩٣ إلى ٩٦.

وإذا كنّا قد أثبتنا القسم الأول من كلام العضدي، لجمال العبارة - مع أنّه تقدّم مثله تقريباً - فإنّ القسم الأخير من كلامه يرسم دريّا منهجيّة للاستدلال بين الأطراف، ويبين أيّ دليل يلزم الأشاعرة وأيّ دليل لا يلزمهم ولا يحجبهم؛ فإذا استدللّ المعتزليّ على حدوث الألفاظ كان موافقاً في هذا للأشعريّ ملزماً بالحجّة الحنبليّ القائل بقدمها، وإذا استدللّ على مطلق الحدوث صُرِفَ إلى حدوث الألفاظ؛ فلا بدّ، إذاً، من صرف قياد الاستدلال إلى البرهنة على أنّ الكلام النفسيّ ليس شيئاً غير العلم والإرادة.

وسنردّ في الفرع اللاحق هذه الدرب في نقد الكلام النفسيّ، بعد الوقوف على آراء بعض المعتزلة والإماميّة.

٢. د. نقد المعتزلة والإماميّة لنظرية الكلام النفسيّ

رأى المعتزلة أنّ كلام الله تعالى هو الألفاظ والحروف المحدثّة، ولا شيء وراءها من كلام نفسيّ مدّعى. واستدلّوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية.

فمن العقلية أنّ الكلام لو كان قديماً للزم وجود الأمر والخير في الأزل، والمأمور معدوم، فيكون الأمر والخير سفهاً، والله منزّه عن ذلك. وقد أجاب الأشعريّ عن ذلك وقدمناه سابقاً. ومنها [أي الأدلة العقلية] أنّ كلامه لو كان قديماً لتساوت نسبته في كلّ الأشياء، كما هو الحال في العلم والقدرة، ولما كان الحسن والقيح عند الأشاعرة بالشرع، وللزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلّها، فيكون كلّ فعل مأموراً به ومنهياً عنه؛ لأنّ أوامره ونواهيه من جملة كلامه، وهما قديمان كما يزعم الأشاعرة وأتباعهم. والقديم تستوي نسبته إلى جميع ما يتعلّق به، ولا يحتاج تعلقه بالأشياء إلى سبب، وإلا لكان حادثاً.

ومن النقلية آيات، كقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾^(٧٤)، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ﴾^(٧٥)، إلى غير ذلك من الأدلة، أو محاولات الأدلة التي تختلف في مدى سلامتها ووجاهتها^(٧٦).

(٧٤) سورة الأنبياء، الآية ٢٤.

(٧٥) سورة الشعراء، الآية ٥.

(٧٦) انظر، في هذه الأدلة، هاشم معروف الحسن، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، الطبعة ٣ (بيروت: دار الملاك، ١٤٢١هـ/

٢٠٠١م)، الصفحتان ٢٠٤ و ٢٠٥.

أمّا الإماميّة الاثنا عشرية فقد نفوا الكلام النفسي ووافقوا المعتزلة في ذلك، لكنهم لم يدخلوا حرب التنوير بالتكفير، مثلما فعل غيرهم، بل لزموا، على سلامة من رأيهم، وصايا أئمتهم التي لاحظنا شيئاً منها في نقطة دعوى أنّ القرآن غير مخلوق.

قال نصير الدين الطوسي: «وعومية قدرته تدلّ على ثبوت الكلام، والنفسانيّ منه غير معقول»^(٧٧). وقد أثبت الطوسي الكلام لله بالمعنى الأوّل الذي تقوله المعتزلة؛ وهو أنّه أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام دالة على المراد، واستدلّ على ذلك بكونه تعالى قادراً على كلّ مقدور، ولا شكّ في إمكان خلق أصوات في أجسام تدلّ على المراد.

ومعنى كون ما قالته الأشاعرة من الكلام النفسي غير معقول أنّه لا يُعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار، وهو قديم، والتصديق موقوف على التّصوّر^(٧٨).

والعبارة الأخيرة للحليّ في شرح كلام نصير الدين الطوسي تشير إلى ما سيأتي مع السبحاني من أنّ تفريقهم بين العلم والكلام عائد إلى أخذهم العلم بمعنى التصديق دون ما هو الأعمّ من التصديق والتّصوّر.

ويعلّق نصير الدين على الرازي في دعواه استحالة حدوث الكلام («قوله» ترجع إلى الرازي، و«أقول» ترجع إلى نصير الدين):

وقوله: «هذا الكلام لو كان مُحدّثاً، لكان إمّا أن يحدث في ذات الله تعالى، وهو محال»، أقول: هذا هو مذهب الكرامية، وهم يجوّزون كون الله محلاً للحوادث، قوله: «وإمّا أن لا يحدث، وهو محال؛ لأنّ كونه تعالى متكلّماً من صفاته، وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه»، أقول: التكلّم صفته، والكلام يجوز أن يكون في غيره. كما أنّ الخالق والرازق صفته والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجوداً فيه^(٧٩).

فقيام المبدأ بالفاعل ليس قسمًا واحداً وهو القسم الحلويّ، بل له أقسام، ومنه ما هو صدورّي كالقتل والضرب في القتال والضارب، ومنه حلويّ كالعلم والقدرة في العالم

(٧٧) كشف المراد من شرح غرر الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣١٥.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) تلخيص المصل، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٩.

والقادر، والتكلم من الأول. بل ربما يصح الإطلاق، وإن لم يكن المبدأ قائماً بالفاعل أبداً، بل يكفي نوع من ملابسة المبدأ، كالتمار واللبن لبائعي التمر واللبن^(٨٠).

وقد حاول السبحاني (المعاصر) التمشي مع طريقة العضدي السالفة في بحث المسألة، وطرح دخول البيوت من أبوابها بإثبات أن الكلام النفسي لا يختلف عن العلم والإرادة، فعرض بعض أدلتهم وناقشها^(٨١):

١. الأول، أن الكلام النفسي غير العلم (في الجمل الخيرية)؛ لأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه أو يشك فيه. ويلاحظ عليه أن المراد من رجوع كل ما في الذهن في ظرف الإخبار إلى العلم الجامع بين التصور والتصديق؛ فالمخير الشاك أو العالم بالخلاف يتصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ثم يخبر، فما في ذهنه من هذه التصورات الثلاثة لا يخرج عن إطار العلم، وهو التصور. ومنشأ الاشتباه هو تفسير العلم بالتصديق فقط.

٢. الثاني، أن الكلام النفسي في ظرف الإنشاء غير الإرادة والكرهية؛ لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده في الأوامر الاختبارية. وقد أجاب السبحاني بجوابين:

الجواب الأول، إن الأوامر الاختبارية على قسمين: قسم تتعلق فيه الإرادة بنفس المقدمة دون نفس الفعل، كما في أمره تعالى بذبح إسماعيل عليه السلام، ولأجل ذلك وفي إبراهيم عليه السلام بالمقدمات نودي ﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾^(٨٢)؛ وقسم تتعلق الإرادة فيه بالمقدمة وذيلها. غاية الأمر أن الداعي إلى الأمر مصلحة مترتبة على نفس القيام بالفعل، لا على نفس الفعل، كما لو أمر الأمير أحد وزرائه في الملأ العام بإحضار الماء لتفهم الحاضرين بأنه مطيع غير متمرد. وفي هذه الحالة - كالحالة السابقة - لا يخلو المقام عن إرادة، فلا يصح أنه لا توجد إرادة في الأوامر الاختبارية.

الجواب الثاني: الظاهر أن النافي لوقوع الإرادة في الأوامر الامتحانية الاختبارية

(٨٠) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٢٥٠ إلى ٢٥٢. أورد هذا التحليل في تعليقه على نص للفضل بن روزبهان في عرض دليل الأشاعرة الرابع ونقده.

(٨١) نقلنا أربعة أدلة مع مناقشتها من كتاب بحوث في الملل والنحل مع تلخيص يناسب المقام حيث يمكن، واستبدلنا الدليل الخامس بالرابع لسبق عرض الرابع في مناقشة الخواجة الطوسي الرازي وبعدها. راجع، بحوث في الملل والنحل، الجزء ٢، الصفحات ٢٤٦ إلى ٢٥١.

(٨٢) سورة الصافات، الآيات ١٠٤ و ١٠٥.

تصوّر أن إرادة الأمر تتعلّق بفعل غير المأمور؛ ولذلك حكم بأنّه لا إرادة متعلّقة بفعل الغير في الأوامر الامتحائيّة، بل فيها شيء، غير الإرادة، ربّما سَمِيَ الطلب (في مقابل الإرادة) أو الكلام النفسي ولكن الحق غير ذلك. وما اشتهر من «تعلّق إرادة الأمر والنهي بفعل المأمور به» كلام صوريّ؛ إذ هي لا تتعلّق إلاّ بالفعل الاختياريّ، وليس فعل الغير من الأفعال الاختباريّة، فلا يحيص من القول بأنّ إرادة الأمر متعلّقة بفعل نفسه وهو الأمر والنهي. وإن شئت قلت: إنشاء البعث إلى الفعل أو الزجر عنه. نعم، الغاية من ذلك هي انبعاث المأمور إلى ما بُعث إليه، أو انزجاره عمّا زجر عنه، لعلم المكلف المأمور أنّ في ذلك مضاعفات دنيويّة وأخرويّة أو غير ذلك.

وباختصار، فإنّ فعل الغير لمّا كان خارجاً عن اختيار الأمر لا تتعلّق به الإرادة. ولا يُعترض على هذا الكلام بأنّ الله أمر قاهر وإرادته نافذة ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(٨٣)؛ لأنّ المقصود هو الإرادة التشريعيّة، لا الإرادة التكوينيّة القاهرة المخرجة للعباد عن وصف الاختيار.

٣. إنّ العصاة مكلفون بما كُلف به أهل الطاعة والإيمان بنصّ القرآن الكريم، ولو قلنا إنّ تكليفهم بذلك نشأ من إرادة الله تعالى للزم التفكيك بين الإرادة والمراد، فلا بدّ من منشأ آخر للتكليف، وهو الكلام نفسه أو الطلب.

وقد أجابت المعتزلة بأنّ إرادته سبحانه لو تعلّقت بفعل نفسه، فلا تنفك عن المراد. وأمّا إذا تعلّقت بفعل الغير، فيما أنّها تعلّقت بالفعل الاختياريّ الصادر من العبد عن حرّيّة واختيار، فلا محالة يكون الفعل مسبوقاً باختيار العبد، فإن أراد العبد واختار يتحقّق الفعل، وإن لم يرد، فلا يتحقّق.

وفي النفس من إيهام كلام المعتزلة إطلاق الاختيار شيء، فلا تقييد لإرادة الله وقدرته باختيار العبد، والله لا يقيد قدرته شيء، ولا حتّى قضاء قضاءه، فهو لم يفرغ من الأمر مثلما قالت اليهود، ويده ليست مغلوّلة، ولكنّه يريد الفعل معلّقاً على اختيار العبد، فلا تتمّ علّة الفعل إلاّ باختيار الأخير^(٨٤).

ولعلّه لهذا، ذهب السبحاني إلى جواب آخر هو أنّ المستدلّ خلط بين الإرادتين التكوينيّة والتشريعيّة، وأعاد ما مرّ في مناقشة الدليل الثاني، وهو أنّ الإرادة التشريعيّة

(٨٣) سورة مريم، الآية ٩٣.

(٨٤) هذه الفقرة تعلّق منّا على كلام المعتزلة.

تتعلق بإنشائه وبعثه نفسه، وجعله الداعي للانبعاث والانتزاع، وهذا غير متخلف عن الإرادة، وأما فعل الغير - أي انبعاث العبد وانتهاؤه - فهو من غايات الإرادة التقنية التشريعية لا من متعلقاتها.

٤. الرابع، إن لفظ الكلام يُطلق على النفسي كما يُطلق على اللفظي؛ قال سبحانه ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٨٥). والإطلاق صحيح، لكن الكلام في كونه حقيقة أو مجازاً، والقول في الآية أصله في التكلم باللسان.

هل توجد مرتبة وجود للقرآن هي كلامه النفسي أو علمه؟

وبعد، فلا دليل ينهض على نظرية الأشاعرة في الكلام النفسي، وهو ليس شيئاً غير العلم والإرادة، والطلب الذي خصّوه بالكلام الإنشائي ليس شيئاً غير الإرادة، وهو متحد معها. وثمة ملاحظة تلح علينا قبل ختام البحث في الكلام النفسي، وهي أن علم الكلام الأشعري وصف حديث النفس الموجود عند الإنسان بوجودات ذهنية ومفاهيم وسماء كلاماً نفسياً، ثم قاسه على الله سبحانه غير المحدود الذي لا تحيط به المفاهيم ومنها حدود المفاهيم، وأن ردود المتكلمين لم تركز على هذه النقطة في حدود ما أطلعنا عليه؛ فليس علم الله سبحانه من سنخ الوجودات الذهنية، ونحن المحدودين لا نملك آلة مسانخة تصلح لقياس علمه غير المحدود.

ثم إن للحكماء نظرية في كلامه سبحانه لا تجعل القرآن المحدث وحده من كلامه، بل يدخل في كلامه مجموع العالم الإمكانى، ونحن جميعاً كلمات التكوين الإلهية الحادثة.

وإذا كان كذلك، فنحن نستوي مع القرآن في كوننا جميعاً كلمات التكوين، ونتيجة البحث في الكلام النفسي وفي خلق القرآن تثبت أن لا توجد مرتبة وجود للقرآن هي الكلام النفسي، أو هي كلامه الذي هو علمه؛ فالكلام النفسي المدعى ليس شيئاً وراء العلم والإرادة. ثم إن هذا الوصف والتركيب محاولة لإثبات صفة أزلية بإزاء العلم والإرادة، وهو لم يثبت، فلا كلام على الحقيقة إلا الكلام الذي هو فعل الله، والذي هو صفة منتزعة في مقام فعله.

(٨٥) سورة الملك، الآية ١٣.

وصحيح أن القرآن منزل بعلم الله - ﴿فاعلموا إنما أنزل بعلم الله﴾^(٨٦) - وصادر عن هذا السبب الغيبي الذي هو علم الله، وهو من شآبيب رحمة الله، وليس عين العلم الذي هو الصفة الذاتية التي هي عين الذات على قول الإمامية. وصحيح أن الله العالم بكل شيء، علماً أزلياً بالقرآن كلامه وكتابه، ولكنه عالم بي وبك وبالحجر والمدر، فلا يعزب عن علمه شيء، ولا يصير القرآن المعلوم عين العلم وعين العالم.

وعلى الرغم من غرابة دعوى أن كلامه علمه، فإن في ظلامها بقعة ضوء يمكن بتركيزها أن نعدّل المقال إلى وجود حقيقي للقرآن في مخزن علم الله وقضائه، وفي اللوح الملكوتي الذي لديه وهو اللوح المحفوظ. وهو شروع في البحث في رتبة وجود القرآن في اللوح المحفوظ.

(٨٦) سورة هود، الآية ١٤.

الوحي والنص المقدس

جونى عواد^(١)

يروى النص المقدس قصة تاريخ الخلاص، قصة عهد الله إلى إبراهيم وقد تجدد بالمسيح. ليس المراد هنا نصاً ملهمًا أو موحيًا، بمقدار ما هو شهادات بشرية عن تاريخ الخلاص استمرت مع كتاب الأناجيل الذين حاولوا إسماع صوت المسيح بحسب السياقات التي عايشوها. فالعلاقة، إذاً، بين المسيح، كلمة الله الحي، والكتاب المقدس، كلمة الله المكتوبة، ليست علاقة تماه، بل الكتاب المقدس هو كلمة البشر التي صارت إلهية بعد أن ارتضى الله أن يكشف من خلالها عن كلمة الله الحي.

المفردات المفتاحية: الكتاب المقدس؛ الكلمة الحي؛ التراث الشفهي؛ التراث الكالفيني المصلح؛ أهل الكتاب.

مقدمة

في مقالة له، تحت عنوان «مفهوم الوحي في المسيحية»، عرّف الدكتور جورج صبرا الوحي بأنه كشف الله عن ذاته، وعطاء للذات الإلهية في شخص يسوع المسيح، كلمة الله الحي، وابن الله المتجسد:

في المسيحية الموحى هو الله، والموحي هو الله، ووسيط الوحي هو الله، أي إن مصدر الوحي وموضوع الوحي وموصل الوحي هو الله [...] ليس وسيط الوحي كتاباً ولا عقيدة ولا مؤسسة، بل إنسان حقيقي، تاريخي، كشف الله ذاته فيه - عنيت يسوع الناصري. وكل وسائط الوحي الأخرى - من كتاب مقدس واعترافات إيمان وتعاليم وطقوس ومؤسسات - هي أيضاً وسائط، لكنها ثانوية وتابعة وتابعة من الوسيط الأول والأهم^(٢).

(١) أستاذ دراسات العهد الجديد في كلية اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت.

(٢) جورج صبرا، «مفهوم الوحي في المسيحية»، هذا العدد.

مما لا شك فيه أنَّ هذا المفهوم العام والشامل للوحي يشكّل منصّة يمكن البناء عليها، إلاّ أنّه يطرح مجموعة من الأسئلة. إذا كان الوحي في المسيحية هو كشف الله عن ذاته في الكلمة الحيّ المتجسّد يسوع المسيح، فما هي علاقة المسيح، وحي الله وكشفه، بالنص المقدس (الكتاب المقدس)، خصوصاً أنَّ المسيحيين يطلقون عليه اسم «كلمة الله»؟ فما هي علاقة الكلمة الحيّ، «كلمة الله» المتجسّد، «بكلمة الله» المكتوبة (الكتاب المقدس)؟ هل كونهما «كلمة الله» يعني بالضرورة تماهي الواحد منهما مع الآخر، فتصبح «كلمة الله» المكتوبة كشف الله عن ذاته (وحيًا إلهيًا)؟ وإذا لم تكن العلاقة بينهما علاقة تماه، فمن أين تأتي قدسيّة «كلمة الله» المكتوبة أو صيورتها «كلمة الله»؟ كيف يمكن للكتاب المقدس أن يكون أحد «وسائط الوحي الثانوية التابعة والتابعة من الوسيط الأوّل والأهم»؟

تكمّن الإجابات على كلّ هذه الأسئلة الشائكة تحت عنوان «الوحي والنص المقدس»، ولهذا اخترناه عنواناً، وسنحاول هنا الإجابة عن الأسئلة المطروحة. لقد اخترنا الحديث بشكل مطوّل عن طبيعة الكتاب المقدس (النص الديني) كمدخل لمعالجة الأسئلة التي طرحناها، وسنهي المقالة بإشكالية يثيرها هذا الموضوع على صعيد الحوار الإسلامي-المسيحي.

طبيعة الكتاب المقدس

يتكوّن الكتاب المقدس، أي النصّ الدينيّ المسيحيّ، من كتابين تُطلق عليهما تسمية العهدين، العهد القديم (الكتابات اليهوديّة)، والعهد الجديد (الكتابات المسيحيّة). وبالرغم من أنّ الكلام عن عهدين ليس بالضرورة الأمثل لاهوتيّاً، كون العهد هو ذاته («أكون لكم إلهًا وتكونون لي شعباً»)، إلاّ أنّ هذه التسميات تُستخدم وتُستعمل، ولأسباب عمليّة، في الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ.

الكتاب المقدس يروي قصّة عهد واحد، بدأه الله مع إبراهيم وأرفقه بوعود، ثمّ تجدّد بالمسيح، حيث كشف الله عن ذاته. تميّز العهد الجديد بالمسيح في أنّه كان أكثر وضوحاً ومباشرة، وقد تمّ فيه تحقيق المسيح لوعود ونبؤات أعطيت في مسيرة الله، مع شعب إسرائيل. والجديد في عهد المسيح هو أنّ العلاقة بين الله والإنسان، وأمانة الإنسان لله، أخذت شكلاً جديداً. الجديد في المسيح هو الشموليّة التي أضفاها الله به على العهد، شموليّة تخطّت شعب إسرائيل لتحتضن البشرية كلّها غير مميّزة بين يهوديّ وأمميّ، وعبد وحرّ، وذكر وأنثى.

الكتاب المقدس يروي قصة واحدة لعهد واحد يتجدد بالمسيح فيأخذ أبعاداً وأشكالاً جديدة. هي قصة تاريخ الخلاص الذي بدأه الله مع شعب إسرائيل في التاريخ والذي وصل إلى ذروة اكتماله بكشف الله عن ذاته بوضوح ومباشرة في شخص يسوع المسيح. قصة واحدة، متماسكة الحبكة، تتطور فصولها لتتسع رقعة تأثيراتها، قصة تبدأ بالخلق لتصل إلى خليفة جديدة.

كل من عهدَي الكتاب المقدس يحوي مجموعة من الكتب المتنوعة أدبيًا، والتي تحمل أسماء شخصيات مختلفة تُنسب كتاباتها لهم، وهناك من التعددية اللاهوتية ما يكفي للدلالة على أنها ليست أحادية الصوت. وبما أن ما يمكن أن يقال عن العهد الواحد يندرج على العهد الآخر، سينحصر كلامنا بالعهد الجديد وبأمثلة منه بهدف توضيح طبيعة الكتاب المقدس.

يحوي العهد الجديد ٢٧ كتاباً كُتبت كلها في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، أي إن البدايات كانت بعد ٢٠ إلى ٢٥ سنة من حياة وخدمة وموت وقيامة يسوع، ولم تقوّن هذه الكتابات، أي لم تُجمع وتُعتمد ككتاب واحد، حتى الربع الأخير من القرن الرابع. فما الذي كان يجري خلال تلك الفترة الصامتة أدبيًا، بين قيامة يسوع وبداية ظهور كتابات أصبحت لاحقاً جزءاً من العهد الجديد، وهي الفترة التي يطلق عليها اسم الحقبة الشفهية؟

خلال تلك الفترة، كان الشهود الأوائل للكشف الإلهي بيسوع المسيح يشاركون اختبارهم مع جماعات الإيمان التي نشأت، ويساهمون في تشكيل تراث إيماني عبّروا من خلاله عن فهمهم وتفسيرهم لكشف الله عن ذاته. جزء من هذا التراث الإيماني تمثّل بإعادة تفسير للعهد القديم في ضوء ما كشفه الله بالمسيح عن حقيقة وجودهم وهويّتهم الجديدة. بعض ملامح هذا التراث الإيماني بالإمكان رؤيتها في إحدى كتابات الرسول بولس، والتي هي أقدم كتابات العهد الجديد. ففي رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس، يدون لنا الرسول ما كان يُداول شفهيًا من التراث الإيماني الذي شكّله الشهود الأوائل:

وأعزّفكم أيّها الإخوة بالإنجيل الذي بشرتكم به وقبلتموه وتقومون فيه وبه أيضًا تخلصون [...] فإنني سلمت إليكم في الأول ما قبلته أنا أيضًا، أن المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب، وأنه دفن وأنه قام في اليوم الثالث حسب الكتب^(٣).

(٣) رسالة أهل كورنثوس، ١٥: ١ إلى ٤.

الحدث الإلهي حتم إعادة التفسير للعهد القديم والذي من خلاله تم استقاء معاني الأحداث التي شهدها الرسل الأوائل.

الجزء الآخر من التراث الشفهي الإيماني أخذ شكلاً مختلفاً إذ كان يتضمن ذكريات من حياة يسوع وتعاليمه، والأعاجيب التي صنعها، والأمثال التي علّم بها، والأحداث التي رافقت صلبه وقيامته. اخلط هذا التراث الذكرياتي مع قراءة أيضاً للعهد القديم وإعادة تفسيره في ضوء حياة وخدمة يسوع.

هذا التراث الشفهي، بشقيّه، أغنى حياة أفراد تلك الجماعات الإيمانية، وكان المكوّن الأساس في الأمور المتعلقة بالتعليم والكراسة والشهادة والقيم الحياتية. لم يكن هذا التراث جامداً ومتحجّراً، بل كان مرّناً ومتحرّكاً. كلّما وجدت جماعات الإيمان نفسها أمام ظروف جديدة واجهت وجودها، كانت تعيد تفسير هذا التراث الشفهي وتحدّد صياغته في التعليم والشهادة والعبادة بشكل يحاكي ويخاطب واقعها وظروف حياتها. الأناجيل الأربعة في العهد الجديد تشهد على هذه العملية الدينامية وتدوّن لنا ما كان يجري في الفترة الشفهية. فالأناجيل الأربعة كلّها تروي قصّة حياة يسوع وخدمته والأحداث التي أحاطت بموته وقيامته، وهناك تقاطع كبير بينها في سرد القصص والأحداث، لكنّ هناك، أيضاً، اختلاف فيما بينها وفردة في كلّ واحد منها.

هذا الاختلاف وتلك الفردة مرّدهما إلى أنّ كلّاً من كتاب الأناجيل كان يحاول إسماع صوت المسيح الحيّ، القائم من بين الأموات، يحاكي ويخاطب، من خلال قصّة حياته وخدمته وموته وقيامته، جماعة إيمانية في بقعة جغرافية معيّنة، تعيش ظروفًا تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة. الأناجيل الأربعة تجمع بين أفقين: الأفق الأوّل هو قصّة حياة يسوع؛ والثاني حياة جماعات إيمانية في سياقات تاريخية مختلفة. وقد مُزج هذان الأفقان بشكل أصبحت فيه قصّة يسوع تحاكي حياة تلك الجماعات فتنبّت إيمانها، ونصّح تعاليمها، ونشّجّعها في أوقات ضيقاتها، وتحرّرها من ما تختبره من قيود، تهدئ من روعها وخوفها، وتقوّي رجاءها، وتشكّل هويّتها.

الاختلاف بين الأناجيل مرّده إلى السياقات التاريخية المتنوّعة التي كانت قصّة يسوع تحاول مخاطبتها. هذا الاختلاف لا يحرّج المسيحيين فيما خصّ كتابهم المقدّس، بل على العكس، هو يشهد على حيوية وغنى في فهم وتفسير كشف الله عن ذاته وفي مخاطبة هذا الكشف لجماعات إيمانية تعيش ظروفًا تاريخية محدّدة. قد يُساء فهم هذا التنوّع والاختلاف

لدى البعض، خصوصاً على المستوى الشعبي، ويفسر على أنه تحريف للإنجيل، ويُجاب على ذلك بأنّ الإنجيل، بالمفهوم المسيحيّ، لم يكن يوماً نصّاً واحداً موحداً لكي يُحرّف. الإنجيل، أي الخبر السارّ، كان دائماً شخصاً واحداً. الإنجيل، الخبر السارّ، هو كشف الله عن ذاته بشخص يسوع المسيح على أنه محبة، فأحبنا حتى الموت يوم كنا بعد خطاة، قائماً من بين الأموات ليكون لنا حياة جديدة وأفضل. الأناجيل المكتوبة هي شهادات بشرية وتعبيرات إيمانية متنوعة للإنجيل الشخص كُتبت إلى جماعات إيمانية لمخاطبة السياقات التاريخية التي وجدت فيها. وهذا الأمر يندرج على باقي كتابات العهد الجديد.

لكن رغم خصوصية وظرفية تلك الكتابات، إلّا أنّها بدأت تُنسخ وتُداول بين جماعات الإيمان المسيحية المنتشرة في مناطق وبقاع مختلفة. والسبب في ذلك يعود إلى اختبار الكنيسة لهذه الكتابات، دون سواها، على أنّها التعبير الأوضح والشهادة الأصدق للكشف الإلهيّ بشخص المسيح والإيمان المتوارث من الرسل الأوائل. لكن في الوقت ذاته، اختبرت الكنيسة من خلال قرائتها لتلك الكتابات والتأمل فيها فسحة للقاء المسيح الحيّ في كلّ زمان ومكان.

خلال القرنين الثاني والثالث ومنتصف القرن الرابع، والتي اتّسمت بنشاط لاهوتيّ غزير ذهب جزء منه إلى حدّ الهرطقة، تعقدت حول كتابات العهد الجديد كتابات أخرى أُطلق عليها لاحقاً صفة الكتابات المنحولة *Apocrypha* كونها لم تكن لتعبّر عن الإيمان الصحيح المتوارث عن الرسل الأوائل أو مع الشهادات الإيمانية الأولى (كتابات العهد الجديد).

بعد فترة مضنية استمرّت ثلاثة قرون من الزمن، تمكّنت الكنيسة من غربلة تراثها الدينيّ المكتوب وحدّدت هذا التراث بالسبع والعشرين كتاباً التي يحويها العهد الجديد اليوم، والتي يُطلق عليها صفة قانون العهد الجديد. فكلّمة قانون *kanon* باليونانية تعني «مقياساً» أو «قاعدة». ويتحدّث الباحثون عن ثلاثة مقاييس استخدمتها الكنيسة في غربلة تراثها الدينيّ المكتوب، وفي اختيارها للكتب السبع والعشرين دون سواها من الكتب. هذه المقاييس هي التالية:

١. مدى انسجام وتناغم كتاب ما مع الإيمان المتوارث من الرسل الأوائل.
٢. ما إذا كان الكتاب أتى من يد الرسل الأوائل أو من تلمذ على أيديهم.
٣. مدى انتشار كتاب ما واستخدامه بين جماعات الإيمان في مناطق جغرافية متعدّدة.

الملفت للنظر في هذه المقاييس هو الصمت أو انعدام الحديث عن نصّ ملهم أو موحيّ به. ولهذا السبب لن نتطرّق في هذه المقالة إلى النظريّات المتعدّدة للإلهام في الخطاب المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر، علماً أنّ موضوعاً مثل الذي نعالجه يحتاج إلى البحث في نظريّة للإلهام تأخذ بعين الاعتبار، وبشكل جدّي، طبيعة الكتاب المقدّس التي عرضنا لها.

وأما الهدف من هذا السرد ذو الطابع التاريخيّ، المبسّط إلى حدّ كبير، فكان إبراز الأمور التالية:

١. خلف صفحات الكتاب المقدّس، وبالتحديد العهد الجديد، حدث إلهيّ تمثّل في كشف الله لذاته بشخص المسيح. هذا الحدث شكّل تراثاً إيمانياً شفهيّاً شاملاً للحدث. التراث الإيمانيّ الشاهد للحدث تناميّ وتحرك وتفاعل وتنوّع، وتمت صياغته وإعادة صياغته كلّما تواجّهت جماعات الإيمان مع ظروف جديدة.

٢. بعض الصياغات الشفهيّة لهذا التراث الإيمانيّ الشاهد أخذت شكل نصوص دُوّنت بالأصل من قبل أفراد إلى جماعات تعيش سياقات تاريخيّة محدّدة. لكن سرعان ما تخطّت هذه الكتابات ظرفيّتها وبدأت بالانتشار على مساحة انتشار الكنيسة ووجودها. وقد اختبرت الكنيسة تلك الصياغات على أنّها أصدّق الشهادات للكشف الإلهيّ بشخص يسوع المسيح، لكنّها أيضاً وجدت فيها فسحةً للقاء المسيح الحيّ المقام من بين الأموات، وعمل الله من خلالها في خلق الإيمان وتثبيتته في كلّ زمان ومكان، منتصرةً على غيرها من الكتابات، فتمتّ قوّنتها واعتمادها.

٣. كلّ هذا الحراك التاريخيّ كان حراكاً بشريّاً إنسانياً إيمانياً بامتياز.

وباختصار، إنّ الكتاب المقدّس هو مجموعة شهادات بشرية إيمانية للكشف الإلهيّ، اختبرت من خلاله الكنيسة - عبر القرون - عمل الله في حياتها وفسحةً مميزةً للقاء المسيح، كلمة الله الحيّ. ليس الكتاب وحياً إنّما شهادة بشرية للوحي. للكتاب إمكانية وحيانية، أو قيمة وحيانية مبنية على اختبار الكنيسة له على أنّه قناة يستخدمها الله وقوّة الروح القدس، رغم بشريّته ومحدوديّته، للكشف عن ذاته في كلّ زمان ومكان، هنا والآن، ليخلق الثقة والإيمان بما فعله الله بالمسيح من أجل الإنسان. بهذا المعنى، الكتاب المقدّس هو أحد «وسائل الوحي الثانويّة والتابعة والناعبة من الوسيط الأوّل والأهم».

قدسية الكتاب، كلمة الله

ضمن هذا الحقل من المعاني، يجب النظر إلى قدسية الكتاب ووصفه بـ«كلمة الله». الكتاب المقدس هو مقدس ليس لأنّ وحي الله متموضع فيه، ولا لأنّه يستمدّ قدسيّة من الشهادات البشريّة الإيمانية المدوّنة فيه، فهي تبقى شهادات بشريّة محدودة بلغتها وقدرتها على الإحاطة بكشف الله، غير المحدود والمطلق، عن ذاته. قدسية الكتاب نابعة من قدرة واختيار ورغبة الله القدّوس بجعل الكتاب، دون سواه، وبقوة وإرشاد الروح المقدّس، وسيلةً للكشف عن ذاته هنا والآن. الكتاب المقدّس هو مقدّس لأنّ الله ارتضى استخدامه للكشف عن ذاته.

ضمن هذا الحقل من المعاني أيضاً، الكتاب المقدّس هو «كلمة الله» المكتوبة ليس بسبب تماهيه مع «كلمة الله» الحيّ يسوع المسيح، أو لأنّ الله كتبها. الكتاب المقدّس هو كلمة الله لأنّ الله، وبواسطة الروح المقدّس، يتكفّف مع الشهادة الكلاميّة للبشر ليكشف من خلالها عن كلمة الله الحيّ. كلمة البشر تصبح كلمة الله لأنّ الله قادر على أن يحولها إلى لقاء صادق وحقيقيّ مع الكلمة الحيّ.

هذا هو اختبار الكنيسة، وهذا ما يعطي الكتاب المقدّس سلطةً ومكانةً لا غنى عنها في حياة الكنيسة. إنّ استخدام الله لما هو بشريّ وضعيف ومحدود في كشف وإعطاء ذاته له جذوره في كشف الله لذاته في حدث التجسّد والصلب، وهو ثابت وأساس في الفكر والتأمّل والخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ. واللاهوت الأسراريّ في التراث اللاهوتيّ الكالفينيّ المصلح، الذي ينتمي إليه كاتب هذه المقالة، مشابه لما قيل حتّى الآن عن الكتاب المقدّس. ففي سرّ الأفخارستية، نأكل الخبز ونشرب الخمر، موادّ نتاج بشريّ محسوسة، لكنّ الله، وبقوة الروح القدس، يعمل من خلالها فيعطي ذاته لنا ويغذيّنا بجسد ودم المسيح الحقيقيّين، ويخلق ويثبت فينا الإيمان والثقة بوعود مغفرة الخطايا والحياة الأبدية. وهذا ما يفعله الله من خلال الكتاب المقدّس. فلا يكون صدفةً إطلاق المصلحين الأوائل تسمية الكلمة المرتبة على الأسرار.

هل المسيحيّون «أهل الكتاب»؟

من الطبيعيّ في أيّ لقاء حواريّ، إسلاميّ-مسيحيّ، حول موضوع شائك وبالع الأهميّة أن يجري التطرّق إلى بعض الإشكاليّات التي يثيرها مفهوم ما للمفهوم الآخر، أو نظرة يختزنها تراث دينيّ ما عن التراث الدينيّ الآخر. الإشكاليّة التي نودّ التطرّق إليها هي نابعة من

التعريف القرآني للمسيحيين بأهل الكتاب. لا شك أن هذه التسمية هي من باب الإجلال والاحترام والنظرة المساوية للمسيحية بالإسلام. فكما أن القرآن هو وحي الله وكشفه عن ذاته، وبالتالي فالمسلمون هم أهل الكتاب، فهناك، كذلك، إقرار أن وحي الله أعطي ليعسى بكتاب، هو الإنجيل، وبالتالي فإن أتباعه هم أيضًا أهل الكتاب.

إذا كان هذا هو المقصود بعبارة «أهل الكتاب» فالإشكالية تكمن في أن المسيحيين لا يرون أنفسهم في التعريف القرآني لهم ولهويتهم. فالكتاب المقدس، الإنجيل المكتوب، ليس وحي الله، بل شهادة بشرية للإنجيل الحي؛ شخص يسوع المسيح وحي الله. وبالتالي هم ليسوا أهل الكتاب، بل أهل الشخص.

أما إذا كان المقصود بأهل الكتاب أن أهل الشخص لديهم كتاب بشري يؤمنون أن له إمكانيةً وحيانية لأن الله ارتضى استخدامه للكشف من خلاله عن ذاته، وذلك بناءً على اختبارهم الإيماني، فهذا أقرب إلى فهم المسيحيين لأنفسهم ولهويتهم.

المراجع المستشارة

جورج صبرا، «مفهوم الوحي في المسيحية»، المحجة (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١٢)، العدد ٢٥ [هذا العدد].

P. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* (Peabody: Hendrickson, 1999).

J. Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (Louisville: Westminster/John Knox, 1988).

B. Corley, S. Lemke, and G. Lovejoy (eds.), *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* (Nashville: Broadman and Holman, 2002).

D.L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2004).

S. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: Harper San Francisco, 1991).

R.R. Topping, *Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Burlington, VT.: Ashgate, 2007).

J. Webster, and K. Tanner, and I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

دراسات وأبحاث

■ مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية [٢]

■ أزمة هويّة عند مثقفي حلقة «كيان» الإيرانيّة

■ ما الفلسفة؟

مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية^(١) [٢]

مهدي الحائري اليزدي

ترجمة محمود يونس

تمتاز المعرفة الحضورية بموضوع ذاتي، فلا مجال فيها للمحاكاة لغياب الموضوع الموضوعي. وبالتالي، لا تصدق قسمة التصوّر والتصديق المنطقية بحقها، كما لا تصدق قسمة الصدق والكذب، بمعناها المنطقي، كذلك. فالصدق في المعرفة الحضورية مرتبة وجودية هي عينها الأنا الإنشائية التي، إذ تعرف نفسها بالحضور، تعرف موضوعها بالاكتساب، بل هي تنشئ صور موضوعاتها في ذاتها بالإضافة الإشرافية. وهي، بالتالي، حاضرة في كل فعل معرفي حصولي قصدي، ولا يمكن أن نجعل هذا الفعل القصدي دليلاً عليها، بل هي دليله ومقومه.

المفردات المفتاحية: المعرفة الحضورية والمعرفة الظهورية؛ الإضافة الإشرافية؛ القصديّة؛ التصوّر والتصديق.

المعرفة الحضورية^(٢)

ثمّ، في نفس تحليل نسبة المعرفة، وحدة مركبة مشكّلة لنفس طبيعة هذه النسبة^(٣). وهي نسبة،

(١) النصّ بين أيدينا هو الفصل الثالث من كتاب مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية. انظر،

Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 44-56.

وقد قدّمنا الفصل الثاني مترجماً في العدد السابق من المجلة. المترجم.

(٢) في لغة الفلسفة الإسلامية، تُسمّى المعرفة الحسوليّة بـ«الارتساميّة» كذلك، أي بالتمثيلية، كما ويُطلق عليها «كسبيّة» أو «اكتسابيّة». وهذا ما يقابل المعرفة الحضورية التي لا تُقال، من الموضوع الخارجي، بالتمثيل. ولئن أثرنا ترجمة المعرفة الحسوليّة الارتساميّة بـ«knowledge by correspondence»، أي «المعرفة بـ[واسطة]المحاكاة»، فلان الفلسفة الإسلامية في كلّ صيغها، من ابن سينا إلى صدر الدين الشيرازي، تعتبر «المحاكاة» الشرط الأوّل لقيام هذا النحو من المعرفة. يقول الطوسي في تعليقه على كتاب الإشارات: «إنّ من الصورة ما هي مطابقة للخارج، وهي العلم، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج، وهي الجهل»؛ أبو عليّ مبنا، الإشارات والتهيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا (بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، القسم الثاني «في الفلسفة الإسلامية»، الصفحة ٣٦٣.

ويمكن أن يُطلق على موضوع خارجيّ أنّه معلوم إذا ما اشتملت الذات العارفة على تمثيل يحاكيه. انظر، السهروردي، كتاب المشارع والمطارحات، تحقيق هنري كوربان (اسطنبول، ١٩٤٥)، الصفحة ٤٧٩.

(٣) انظر، الإشارات والتهيهات، مصدر سابق، تعليقة الطوسي على تعريف «العلم» ومقولاتي «الحضور» و«الشهود»، الصفحات ٣٦٣ إلى ٣٦٥.

في وجودها الذهني، بسيطة عن أصالة. بيد أن التأمل في هذه البساطة قد يحللها، ولا غرو، إلى تركيب [تكثر] ثلاثي: (١) فعل «المعرفة»، (٢) الذات بما هي «عارفة»؛ و (٣) الموضوع بما هو «معروف». إننا نستقي هذه الثلاثية التحليلية، فيما خصّ مقولة المعرفة الحضورية، من التأمل في البساطة الأولية للوجود الذهني المقوم لفعل المعرفة اللازم نفسه، وهو نحو من الفعل متمم بالكلية مع وجود ذهن بشري. أما فيما اتصل بالوحدة المطلقة بين فعل المعرفة وذهن العارف نفسه، فلقد رأينا أنها تلك التي يحيل عليها الفهم الرشدي للـ«سعادة»، بالمعنى الذي يستلزم التجوهر^(٤). وأما فيما اتصل بمعرفة الذات والنفس المعلقة، فإن ابن سينا، عندما شرّحه أغلب تلامذته، لم يكن يريد سوى تلك الصورة من الوحدة المطلقة، رغم نكرانه لمقولة فرفوربوس في اتحاد العلم والمعلوم في الأشكال الأخرى للمعرفة^(٥). ثم إن واحدة من أشهر طروحات صدر الدين الشيرازي هي القول بالاتحاد الوجودي بين العلم والعالم والمعلوم^(٦). وليس ثم من عائق، إذ نتفكر في هذه الوحدة البسيطة المطلقة، يحول دون تحليلها إلى أجزاء تصوّرية مختلفة، دون أن تقدح هذه التركيبية التصورية في صرافة هذه الوحدة.

خذ، على سبيل المثال، نقطة المحور في الدائرة الرياضية. ببساطة هذه النقطة مسلمة رياضية، وبالتالي فهي لا تتجزأ، بمعنى أنها غير قابلة للقسمة إلى نقاط مختلفة في المحور. مع هذا، فإننا قد تعلمنا أنه من الممكن تقسيمها إلى جهات وجوانب مختلفة متى ما تأملناها مفهوماً، وعرفناها على أنها «النقطة المتساوية النسبة إلى كلّ النقاط الموجودة عند محيط الدائرة». إنها النقطة التي لا تتجزأ عينا، وقد جزأناها الآن إلى جهات شتى وفقاً للنقاط المنتسبة إليها عند محيط الدائرة. ومع هذا، فإننا نعي تماماً أن هذا النحو من الكثرة المتضمنة في تعريف نقطة المحور لا تُخل ببساطة منزلتها الرياضية.

غابتنا من المثال المذكور أن نقول إن البنية الأصلية للمعرفة الحضورية، رغم بساطتها وصرافتها، فإن تحليلها مفهوماً يفككها إلى ثلاثة مكونات مترابطة نستطيع أن نصفها، ثلاثتها، بأنها ذاتية، وحاضرة، وذهنية. بيد أنها لا تتخطى ذلك فتتخذ لنفسها موضوعاً

(٤) في اصطلاحنا، فإننا نطلق على هذا النحو من المعرفة اسم معرفة حضورية اتحادية، في إزاء المعرفة الحضورية «الإشراقية» أو «الاستهلاكية» [حيث العالم مُستهلَك في المعلوم، في أخذ ما يكون من الفقر والتعلّق].

(٥) انظر، الإشارات والتهيات، مصدر سابق، النمط الثالث.

(٦) صدر الدين الشيرازي، الحكمة العالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، السفر الأول، المجلد ٣.

خارجياً. وهذا بخلاف المعرفة الكسبية التي تتخذ لنفسها موضوعاً خارجياً هو بمثابة المقوم الرابع لماهيتها. وعليه، تكون المعرفة الحضورية بيّنة بذاتها، وتتخذ لنفسها موضوعاً موضوعيته ذاتية^(٧).

أمّا أهم ما يميّز المعرفة الحضورية فهو ترفعها على ثنائية الصدق والكذب. ومردّ ذلك إلى انفكاك هذا النمط من المعرفة، بمقتضى ماهيته، عن مقولة المحاكاة. فغياب الموضوع الخارجي، تغيب المحاكاة بين الحالة الداخلية وتلك الخارجية، أو بين «الواقعة الخارجية» و«الخبر [الحاكي عنها]». بالتالي، ورغم المقبولية الواسعة لمبدأ المحاكاة كمعيار لصدق الخبر الحاكي عن موضوع خارجي أو كذبه، ورغم مقبولية هذا المبدأ كمحكّ لمعينة الحقيقة أو الخطأ في معرفة الحقيقة^(٨)، بتعبير راسل، فإنّ مبدأً مماثلاً لا يمكن الالتزام به في حالة المعرفة الحضورية، ولا يُطلب ذلك منه بحال.

وبما أنّ ثنائية الصدق والكذب تقوم، بذاتها، على نسبة المحاكاة بين الموضوع الذاتي-الماهوي والموضوع الموضوعي-العرضي أولاً، وعلى نسبة المحاكاة بين الخبر ومفاده الموضوعي ثانياً، فلا ثنائية ممكنة في حالة المعرفة الحضورية. مع انعدام المحاكاة، لا أساس لمعرفة بالمحاكاة: بالتالي، لا معنى للخبر في هذا النحو من المعرفة (الحضورية)، ولا معنى للإخبار حول موضوع ماديّ خارجي، أو للقول بصدق هكذا إخبار أو كذبه. ومن ثمّ، يترتب على عدم تقيّد المعرفة الحضورية بالمحاكاة، عدم كونها عرضةً لثنائية الصدق والكذب المنطقية.

والمعرفة الحضورية، بعد، عارية عن قسمة التصوّر والتصديق بطبعها. وهذا بخلاف المعرفة الكسبية المحكومة لهذه القسمة.

وقد كان ابن سينا أول من أقام هذه القسمة في منطقهِ كيما يفكّك بين مشكلتي التعريف والبرهان، أو الإثبات. فهو يكتب، بهذا الصدد، ما يلي:

كلّ معرفة وعلم، فإنما تصوّر وإنما تصديق. والتصوّر هو العلم الأول. ويكتسب بالحدّ، وما يجري مجراه، مثل تصوّر ماهية الإنسان. والتصديق إنّما يُكتسب بالقياس، أو ما يجري مجراه، مثل تصديقنا بأنّ للكلّ مبدأً واحداً^(٩).

(٧) السهروردي، كتاب الطلوحات (اسطنبول، ١٩٤٥)، الصفحة ٧٢.

(٨) B. Russell, "Truth and Falsehood," in *The Problems of Philosophy* (London, 1976), ch. 12.

(٩) ابن مينا، النجاة من الفرق في بحر الضلالات، تحقيق محمّد تقّي داننش يزوه (طهران: انتشارات جامعة طهران)، «المطوق».

يبدو أنّ هذه القسمة هي عينها - أو ما يقرب منها - القسمة التي جعلها بعض المناطقة المحدثين بين «المعنى» و«قيمة الصدق». وعلى هذا الأساس، فإنّ كلمة ما - أو جملة ما - قد لا تعدم المعنى، بمقتضى نفس تعريفها، مع كونها خالية من أيّ قيمة صدق. ولنتقدّم بكلمة، أو جملة، أو عبارة ذات معنى، لا حاجة لنا ببرهان يبرّر الاعتقاد بصدقها. كلّ ما نحتاجه هو تلمّس التعريف اللغويّ، أو المنطقيّ، لتلك المفردة، أو العبارة. أمّا أن نحكم بتصديق، فهذا ما يلزمنا منطقيّاً الاتّكاء على تبرير للاعتقاد بصدق الحكم.

إذاً، بمعزل عن صلاحية هذه القسمة، فإنّها لا تجدينا نفعا في مقام المعرفة الحضورية. فالتصوّر والتصديق، كلاهما، يُعتبران من الخصائص الذاتية لعملية المفهّمة conceptualization التي تنتمي إلى مرتبة المعنى والتمثيل (الارتسام)، لا إلى مرتبة الوجود والحقيقة. بيد أنّ ما نزعمه من حقيقة المعرفة الحضورية لا ينطوي على أيّ مفهّمة أو تمثّل، بالتالي لا محلّ للتصوّر أو التصديق فيها.

ثمّ حرّينا بنا أن نلاحظ أنّا بإنكارنا ثنائية الصدق والكذب في اعتبارنا للمعرفة الحضورية، فإنّنا لا نعني عدم انطباق أيّ معنى من معاني الصدق على هذه المقولة الخاصّة من المعرفة. بل ثمة معنى للصدق ترصاه الإشرافية له وثيق الصلة بمبحثنا. إنّنا نطلق على هذا المعنى من الصدق مسمّى «اللاظهوريّ» (nonphenomenal) ^(١٠). وإذا ما توخينا الدقّة، فهذا المعنى يساوق الوجود. ففي هذه المنظومة الفلسفيّة، عندما يقول أحدنا، مثلاً، «الله هو الحقّ»، فكأنّه يقول، وببساطة، إنّ الله موجود، أو إنّّه [تعالى] واجب الوجود. وهنا، أيضاً، إذا ما استطعنا أن نساوي بين المعرفة الحضورية وهذا النحو من «عروض» حقيقة الموضوع في الذهن، فإنّنا في موضع يحوّلنا تطبيق هذا المعنى الوجوديّ للصدق على حقيقة المعرفة الحضورية. إلّا أنّ ما نريد الإشارة إليه هنا هو أنّ ثنائية الصدق والكذب المنطقيّة، كما التمييز المنطقيّ بين تصوّر وتصديق، ليس لها مجال تطبيقيّ في حيّز المعرفة الحضورية، بل كلا الثنائيتين من الخصائص التي تلائم المعرفة الحصوليّة.

(١٠) بقولنا «لاظهوريّ»، لا نريد أنّه [هذا النحو من صدق المعنى] ليس له مفاد ربطيّ، بمعنى أنّه لا «يظهر» نفسه لنا. بل إنّ هذا النحو من الصدق، كما هو معنى الأشياء في ذاتها، له واقعته الموضوعيّة في الحضور، وإن لم يظهر نفسه لنا أحياناً.

المعرفة الحصوليّة

إنّ كان ثَمَّ وجودان مستقلّان بحيث لا تنوء الأوضاع الوجوديّة لأحدهما تحت تأثير الآخر أو تُستمد منه، وبالتالي، لم يكن ثَمّة من ارتباطٍ علّيّ، أو اقترانٍ مطّرد، بينهما، حتّى لنا عندها أن نقول إنّ أحدهما «محايد بالطلق» بالنسبة إلى الآخر. بعبارة ثانية، إنّ هذين الموضوعين المعطّيين يباين أحدهما الآخر بالوجود. وهكذا، فهما غائبان وجوديّاً عن بعض، وليسّا حاضرين أو متحدّين معاً.

هنا، كما ألمحنا قبلاً، تعني مفردة «غائب»، وهي رائجة في المعجم الاصطلاحيّ لحكمة الإشراق، انعدام كلّ ارتباطٍ منطقيّ، أو أنطولوجيّ، أو إبستمولوجيّ بين هذين الوجودين المفترض وقوعهما في أوضاع وجوديّة مباينة تماماً. وعليه، من الجائز تماماً أن نتوسّل بتعبير «محايد بالطلق» في مقام الإشارة إلى هذا المعنى الخاصّ من الغياب.

وفي أوّل الأمر، فإنّ الكيانات الذهنيّة، على العكس من الموضوعات الخارجيّة، تظهر كأنّها وجودان محايدان بالطلق وغائبان عن بعض. وهذا ما يعني انفكاكهما منطقيّاً، أو أنطولوجيّاً، أو إبستمولوجيّاً. ويمكن لنا أن نعتبر، بالنتيجة، أنّ هذه الحياديّة تستحيل إزالتها بالكليّة، وتحويلها إلى وحدة مطلقة بحيث يصير الوجودان المذكوران الشيء نفسه، في الوقت عينه، وبأبني الاعتبار. وإنّه لتناقض صريح أن يصير الموجود الذهنيّ والموضوع الخارجيّ إلى التماهي المطلق، سواء على المستوى المنطقيّ، أم على المستويين الأنطولوجيّ والإبستمولوجيّ، في حين هما يتغايران في كلّ واحد من هذه الاعتبارات.

وإن كان من احتمال لأبّى التقاء، أو ارتباط، بين هذين الوجودين المتغايرين من خلال نحو من أنحاء الاتحاد، فهو احتمال واحد لا غير: الاتحاد الظهوريّ، وهو اتحاد معرفيّ، لا منطقيّ ولا أنطولوجيّ. فالموضوع الخارجيّ قد يحوز، بالإضافة إلى حقيقته الفعلية المتتمية إلى مرتبة الوجود، ارتساماً ظهوريّاً^(١١)، في أذهاننا، هو من مرتبة التّصوّر. ولا يجدر بذلك أن يعني أنّ مرتبة من مراتب الوجود الخارجيّ تظهر في الذهن، وتقيم فيه، بحيث نعتبره متّحداً وجوداً مع الذهن، ومنتبهاً إلى مرتبة التّصوّر. بل يمكن لنا أن نقول إنّ واحدة من الخصائص الأساسية لمرتبة التّصوّر، من حيث هي ذهنيّة، هي أنّها تقوم فينا، وتنتجها ذهننا

(١١) يُستى هذا التمثّل الظهوريّ، في لغة حكمة الإشراق، بـ«الأثر المطابق للواقع». انظر، كتاب المشارع والمطارحات (اسطانبول،

١٩٤٥)، الصفحة ٤٧٩.

في حيز فعلنا الظهوري، في حين تتّصف مرتبة الوجود الخارجي بانوجادها، لا فينا، بل بذاتها، وبوقوعها خارجنا في العالم الخارجي المستقل عن شعاع ذهننا.

وإذ نوّكد أنّ النحو الوحيد الممكن من الاتحاد بين وجودين محايدَيْن مبدئيًا هو الاتحاد المعرفي، فإنّ طبيعة هذا الاتحاد وكيفيته تظلّ مثارًا للسؤال. أمّا الأجابة فتكمن في مقولة المحاكاة. وما نريده من المحاكاة في نظرية المعرفة هذه، وبنحو موجز، هو «المماثلة» من حيث المضمون، و«المماهة» من حيث الصورة^(١٢). أي إنّ الصورة الداخلية تتحد مع الصورة المادّية الخارجية، من غير أن يتماهى الوجود الذهني مع الوجود الخارجي بأي شكل من الأشكال. وهكذا يصير هذان النحوان المغايران من الوجود متشابهَيْن بحكم اتحاد صوري. وإذا ما انعدم هذا التماهي الصوري، فلن يكون ممكنًا، بالمرّة، أن نض اليد على أيّ نحو من التواصل بين الذهن البشري وعالم الواقع^(١٣).

ونحن، عندما نعالج مقولة المحاكاة، يجب أن نلاحظ أنّنا لم نكن، أقله في هذه اللحظة، معنيين بسؤال ضوابط الخبر المنطقي المتردّد، لزامًا، بين الصدق والكذب. فبحسب المشرب الإشرافي، يُشتقّ هذا السؤال من السؤال الأولي: أنّي لمعرفتنا أن تحاكي عالم الواقع؟ أو، بعبارة ثانية، أنّي لنا أن نفهم عالمنا الخارجي قبل أن نتمكن من الكلام عليه، أو صياغة الجمل بحقه؟ هذا ما يعنينا هنا فيما خصّ مشكلة المحاكاة. أمّا السؤال عن الأوضاع التي بموجبها يصدق خبر ما، أو يكذب، فهو شأن مختلف نحيله على محل آخر أكثر ملائمة لبحثه.

وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ المعرفة الحسوليّة، بخلاف تلك الحضورية، تتّصف بانخراطها في موضوعيّة مزدوجة. فلها موضوع ذاتي، انسجامًا مع اقتضاء المعرفة، بما هي معرفة، لذلك، ولها موضوع موضوعي كامن خارج مرتبة التصوّر هو بمثابة المرجع (المدلول) الموضوعي لتلك المعرفة. بالمصطلح الإشرافي يُطلق على الأول «موضوع حاضر»، وعلى الثاني «موضوع غائب»، أي إنّ حقيقته موجودة بمعزل عن حقيقة ذهن الذات العارفة.

في حالة هذه المعرفة، يلعب الموضوع الذاتي دور الوسيط الارتسامي (التمثلي) في تحقيق الفعل المعرفي. بكلمة أخرى، يمثّل الموضوع الذاتي، بواسطة التصوّر، حقيقة الموضوع الخارجي أمام ذهن الذات العارفة. ولتحقيق هذا الفعل التمثلي، لا بدّ من مطابقة، بمعنى المحاكاة، بين نوعين من الموضوعات. فمن حيث هو تمثيل (أو ارتسام) يكون للموضوع

(١٢) هذا هو التصوّر الإسلامي النموذجي لظهورية الذهن. انظر، الأسفار، مصدر سابق، السفر الأوّل، المجلّد ٢.
(١٣) ملأ هادي السزوري، «الإلهيات»، في: شرح المنظومة (طهران، دون تاريخ)، «الوجود الذهني»، الصفحات ٥٨ إلى ٨٥.

الذاتي، ولو حدة المعرفة بالتالي، معني فقط في حالة التطابق، أو المحاكاة، مع الموضوع الخارجي. المعرفة الاكتسابية، إذا، هي التي تشتمل على: (١) نوعين من الموضوعات، أحدهما داخلي والآخر خارجي، أي لا بد من اندراج الموضوع الذاتي والموضوع الموضوعي كليهما في مرتبة الفعل؛ و(٢) علاقة محاكاة بين هذين الموضوعين.

وبما أن علاقة المحاكاة غرضية كما سبق أن بينا، أي إن معرفتنا قد تحاكي، بالفعل، الموضوع الخارجي وقد لا تفعل، فإن ثنائية الصدق والكذب، أو إمكان الخطأ، تصير موردًا للنظر. فإذا ما حاكى الموضوع الذاتي الموضوع الخارجي بالفعل، فإن معرفتنا بالعالم الخارجي صادقة وملزمة. أما إذا لم نحرز شرط المحاكاة، فإن صدق هذه المعرفة غير ممكن. وكل هذا لأن تقابل الصدق والكذب هو تقابل من نوع خاص. إنه تقابل علائقي، وانطباقه تناظري، وإن لم تكن العلاقة نفسها تناظرية. وهذا ما معناه أن القضية أو الخبر الذي ينطبق عليه الصدق، قابل، وللسبب عنه، لانطباق الكذب عليه. على نفس المنوال، إذ كان ثمة من قضية أو خبر ينطبق عليه الصدق، فهو قابل لانطباق الكذب عليه.

هذا، وقد طوّرت الفلسفة الإشراقية، بلحاظ المبادئ الملائمة، عددًا من التقابلات التي لا يجدها المرء في مربع التقابل التقليدي. ومن بينها ما قد سمي بـ«تقابل الملكة وعدمها»، ولنا أن نركّز عليه ربطًا بثنائية الصدق والكذب. ومتى ما بسطنا القول فيه، وجدنا أن هذا النحو من التقابل، بمقتضى طبيعته، يفترض وجود أمر ما مؤهل لانطباق أحد صفتي التقابل أو الأخرى. من الأمثلة التي يضربها الفلاسفة الإشراقيون، في هذا الصدد، مثال الكائن الحي القابل للإبصار أو العمى، وهي قابلية تفتقر إليها الكائنات غير الحية. فنستطيع أن نقول إن فردًا معينًا، أو نوعًا من أنواع الحيوان، يصدق عليه العمى لأن الحيوانية تنطوي على ملكة الإبصار. ولا نستطيع أن نقول بحق الجماد إنه أعمى لأن جمادية الجماد لا تستلزم الإبصار^(١٤). وعليه، أي موضوع يحوز، بمقتضى طبيعته، «ملكة» أن يصدق عليه أحد طرفي التقابل، فله قابلية أن يصدق عليه الطرف الآخر كذلك. إن تقابل الصدق والكذب هو على هذا النحو، فهو ينطبق على تلك الأحكام والقضايا التي، من خلال المحاكاة، تكون مؤهلة للصدق أو الكذب. أما حيث لا انطباق للكذب، فلا معنى لانطباق الصدق.

(١٤) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣.

وهكذا، فإن المعرفة الحصوليّة، بموجب المحاكاة التي تشتمل عليها من خلال مرجعها الموضوعي، فإنها تملك أن تصدق. ومن ثمّ يجوز لنا أن نتصوّر إخفاقها في تحقيق شروط الصدق فتكون النتيجة الكذب. بيد أن هذه الملكة لا تتوافر في المعرفة الحضورية لانعدام المحاكاة فيها، فلا إمكان لكذبها، بل هي تفقد أهليّة ذلك. ومن حيث هي لا يعترها الكذب، فالصدق يجانبها كذلك. وعليه، تقوم ثنائية الصدق والكذب في نوع خاص من التقابل تكون فيه إمكانيّة أحد الطرفين هي المعادل المنطقيّ لإمكانيّة الآخر. واستحالة أحد الطرفين هي محكّ الاستحالة الجّهوية للآخر. مع هذا، فإنّ ثمة في الدرجة الوجوديّة الرفيعة للمعرفة الحضورية صورة أخرى من صور الصدق تنتمي، كما هذه المعرفة نفسها، إلى مرتبة الوجود، لا إلى مرتبة التصوّر والرسم^(١٥)، وهذا ما ألمحنا إليه سابقاً.

النسبة بين المعرفة الحضورية والمعرفة الحصوليّة

لطالما انهمكت الفلسفة الإسلامية الإشرافيّة بالتزوّد بأداة لغويّة ملائمة وكافية للتعبير عن تلك التعقيدات الخاصّة بمبناها الفكريّ. «الإضافة الإشرافيّة»^(١٦) هي واحدة من هذه المفردات الأساسيّة للغاية، بل يمكن لنا اعتبارها المصطلح الأساس في المقاربة الإشرافيّة لمسائل الأنطولوجيا، والكزمولوجيا (علم الكون) والمعرفة البشريّة.

وبخلاف مقولة الإضافة الأرسطيّة، فإنّ الإضافة الإشرافيّة ليست من النوع الذي يربط أحد طرفي الإضافة أو النسبة بحيث يجتمع كيانات مغايران في وحدة مركبة. كما وليست من قبيل المقولات الأرسطيّة الأخرى المنتسبة إلى مرتبة التصوّر والماهيات. وبعد، فليس المراد من الإضافة الإشرافيّة أن تفسّر الرابطة copulative بين شيء وآخر كما نفهم من الإضافة المتداولة. بل هي قد صُمّمت لتنتمي إلى مرتبة الوجود، وتعكس نفس حقيقة النور الساري من مبدأ الأنوار السامي. فهي علاقة تدلّ على مراتب الوجود المشكّكة [المقولة بالتشكيك] لا على قابليّات [ما ب] القوّة. بعبارة أخرى، تدلّ هذه العلاقة على الحالة الوجوديّة للموجود الإشرافيّ الصادر عن علّة الوجود الأولى. وكما حقيقة الوجود عينه، فإنّ الإضافة الإشرافيّة لها درجات في الشدّة من غير أن يصل بها ذلك إلى الانفصال، أو الانسلاخ، عن مصدر النور.

(١٥) لمعالجة شاملة لمعاني الصدق المهمّة كافّة، انظر رأي الفارابي الذي أورده السيزواري في منظومته، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

(١٦) المثار والمطارحات، مصدر سابق، الصفحات ٤٨٧ إلى ٤٨٩.

وفيما خصّ الفرضية القائلة بأن لا شيء كان موجوداً - ولا نستثني الزمان والمكان - في خلاء الأبدية المطلق سوى الله، فإن الأسئلة التالية تفرض نفسها: كيف ارتبط الله، من حيث هو علة أولى، بأي شيء سواه كأثر أول له، فيخرج به إلى الوجود، في حين لم تتوافر عندها أي من عناصر الوجود لنشرع منها؟ مجدداً، وبفرض آخر، يمكن للمرء متى ما رام مزيداً من الوضوح أن يتصور الأثر الأول، لفرط بساطته، مضمحلاً في نور المبدأ الغامر إلى الحد الذي باتا (العلة الأولى وأثرها الأول) عصياناً على التمييز وجودياً، وبات هذا الأثر مستحيل الانفكاك، حرفياً، عن الشعاع الوجودي للعلة الأولى. في هذه الحالة، كيف لنا أن نفسر العلاقة بين موجود منفصل وآخر؟ هل يمكن التعبير عن هذه العلاقة بين شيئين مماثلين بلغة تغنيا عن لغة الإضافة الإشراقية؟

لقد بات من الواضح أن ليس من بديل ممكن للصياغة القائمة على الإضافة الإشراقية القادرة، وحدها، على تفسير العلية الإشراقية الفيضانية من حيث تمايز عن عليّة الكون والفساد. وعندما ننجح في مفهمة هذا النوع من العلية، فإن العلاقة بين أي علة وأثرها اللازم تصير خاضعة للسؤال الملزم حول كون الفعل اللازم نفسه مجرد إضافة إشراقية، أو كونه، بنفسه، أمراً مرتبطاً بأمر آخر على أنه علة له. وهذا ما يعني أن الإضافة الإشراقية هي إضافة وجودية «موناوية» بطبعها، بحيث تكون الإضافة نفسها، وما تنضاف إليه، الأمر الواحد عينه.

ما مرّ كاف طالما يرتبط الأمر بفرضية الإضافة الإشراقية. أما وقد جاوزنا هذا التحليل الافتراضي، فقد يتنا في موقع يحولنا مبادرة السؤال المحوري حول العلاقة بين المعرفة الحضورية والمعرفة الحصولية الاكتسابية من حيث إمكان صيها (العلاقة) في صورة (هيئة) الإضافة الإشراقية. بتفصيل أكبر، هل الذهن البشري، منظوراً إليه على أنه علة أولى متقدمة على نفس تداعياتها الظهورية، هو الذي يُشع من أعماق معرفته الحضورية بشعاع فعل المعرفة الاكتسابية اللازم؟ وهل هذه العلية الظهورية تحصل بنفس النحو الذي به تُشع العلة الأولى بنور الوجود على أثرها الأول، وعلى عالم الوجود؟

لاحظ، في معرض الإجابة على هذا السؤال، الحوار التالي^(١٧):

سؤال: أتني لنا، كيشر، أن نحرز معرفة أصلاً؟

جواب: تأمل نفسك بنحو انطوائتي. وإذا ما فعلت، فستجد، حتماً، ما يجيب عن سؤالك بالفعل.

(١٧) التلويحات، مصدر سابق، الصفحة ٧٠.

سؤال: ولكن كيف؟

جواب: إذا ما تأملت نفسي على نحو انطوائيّ، فسأجد أنّي واع بنفسي بالفعل، وبكلّ يقين، بنحو لا أغيب معه عن نفسي بتأناً. إنّ حالة اليقين الذاتيّ هذه تقنعني بأنّ وعيي بنفسي لا يعني سوى وعيي بـ«نفسي» «من خلال» نفسي، لا من خلال أيّ أحد، أو أيّ شيء آخر. ولو وعيت نفسي «من خلال» آخر، لانتضى وعيي بنفسي إلى قوّة فاعلة أخرى سوى نفسي. وبهذه الحالة، لكان ثمّ ذات عارفة فاعلة فيّ في معرفة نفسي. وعليه، لن تكون نفسي هي التي تعرف نفسي. ولكنّ الفرض قد وقع بأنّ الأنا الإنشائيّة عنها هي الحقيقة الذاتيّة لنفسيّ، التي تعرف نفسي^(١٨).

من الآن فصاعداً، يسير النقاش في اتجاهين. أولاً، إنّ الذات، في حالة معرفة الذات، هي الأنا الإنشائيّة للوعي، وهي عنها الذات التي تكون الموضوع قيد الوعي، فهما متماهيان. هذا بالتحديد هو مفهوم الموضوعيّة الذاتيّة التي تطبع نظريّتنا المبدئيّة في المعرفة الحضورية بطابعها، وهي قادرة (النظرية)، في هذا الصدد، على تسويغ الموضوعيّة الذاتيّة للأنا الإنشائيّة. ثانياً، في حالة حصول معرفة اكتسابيّة تكون فيها الذات العارفة هي «الأنا الثابتة» (أي ما نسمّيه «الأنا الإنشائيّة»)، ويكون الموضوع غرض المعرفة موضوعاً خارجياً، فإنّ الأنا تعرف نفسها بالحضور، وتعرف موضوعها بالاكتساب. وحده المدلول الثاني، لهذه الحجّة، هو ما يعيننا في مبحثنا الحاليّ. ولأنّ المسألة معقّدة شيئاً ما، لا بدّ لنا من تطويرها من خلال مقارنة ألسنيّة [لغويّة] حديثة بحيث نصل إلى خلاصة مرضية فيما خصّ المشكلة قيد العلاج - أي علاقة المعرفة الحضورية بالمعرفة الحصوليّة.

ففي حالة: أنا أوّمن حقّاً أنّي «أنا أعرف (م)»، فالسؤال يصير، «أنا أعرف موضوعاً خارجيّاً (م)، لكن هل أنا، في الوقت عينه، أعرف نفسي؟». وإن كان ذلك كذلك، فلا بدّ عندها من نوع من المعرفة ذي صلة بمعرفة الموضوع لا على نحو انطوائيّ. وبهذا الفرض لا بدّ من السؤال: ما طبيعة هذه المعرفة [الكامنة] بنفسيّ، والتي توجبها معرفتي بموضوع خارجيّ (م)؟

ثمّ إنّ كلّ السوالين يترتبان على افتراض أنّ «الأنا»، بما هي الذات العارفة، تعرف نفسها في عين اختبارها لمعرفة الموضوع الخارجيّ (م). أمّا لو أخذنا بقول من قال إنّ «الأنا» لا تعرف نفسها حقّاً غداة معرفتها بالموضوع الخارجيّ (م)، فسنجدنا أمام عدد من الإشكالات الواردة من جهات مختلفة.

(١٨) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٧١ إلى ٨٠.

فمن زاوية منطقية، عندما أقول، على سبيل المثال، «أنا أعرف الموضوع (م)»، فإن مفردة «أنا» الواردة كموضوع^(١٩) في هذا الخبر تمثل، أو تشير إلى الذات العارفة في القضية. والذات العارفة هي التي أوجدت، داخلها، هذه النسبة من المعرفة مع الموضوع (م) وأقامتها. وكما أن كلمة «أنا» هي مفردة مقومة لصورة الجملة («أنا أعرف م»)، فكذلك يكون ذهن الفاعل (الذات الفاعلة)، بما هو الذات العارفة، جزءاً مقوماً للمعرفة التي يقوم عليها تصوّر النسبة المعرفية. فإن الجزء المقوم للمعرفة، «الأنا»، متضمن على الدوام في هذا الكل. ومن حيث هي هي، لا يمكن لـ«الأنا» أن تكون غير معلومة لذاتها. وإذا ما حذفنا الذات العارفة من هذا الكل المركب، أي النسبة أو العلاقة المعرفية، فإنّ المعنى سيتداعى بالكليّة، وبالتالي، لن تبقى المعرفة البشرية ذات معنى. وعليه، لا يمكن أن يظلّ ما هو مقوم للمعرفة غير معلوم.

ثم إنّ الفعل المعرفي يصطبغ بكونه قصدياً ولازماً بخلاف أفعال الإنسان المتعدية والمادية. ولكونه فعلاً قصدياً، فإنّ وحدة الفعل المعرفي المركبة، من حيث هو نسبة، تنضوي في حيز «القصديّة» التي تحكم بكون كلّ عنصر من عناصر هذه النسبة معلوماً عند الذات العارفة. بهذا الافتراض، لا بدّ من أن تُعرف الأنا، وهي الذات العارفة في هذه الصورة من المعرفة، في سياقها. من ثمّ، فإنّ الموضوع، في هذا الطرح، معلوم كما أنّ المحمول، يقيناً، معلوم. فإذا كانت «الأنا» معلومة عند نفسها، وكانت الذات العارفة التي تعرف نفسها مباشرة، فإنّ الذات العارفة تُدرك نفسها بالمعرفة الحضورية. ومرّد ذلك إلى أنّ «الأنا»، إذا كانت معلومة، لا من خلال نفسها، بل من خلال صورة (إعادة تمثيل) لنفسها، فليست «الأنا»، عندها، هي التي تعرف الموضوع الخارجي، بل هي صورة الأنا التي تنهض بالفعل المعرفي. فإذا كان على «الأنا» أن تعرف موضوعاً خارجياً ما في نوع من الحكم الذاتي، فلا بدّ لها من معرفة حقيقة نفسها بدايةً. وعندما نجد أنّ حقيقة «الأنا» لا بدّ لها من معرفة حقيقة ذاتها، فنحن أمام مصداق من مصاديق المعرفة الحضورية. إنّ «الأنا» العارفة معلومة عند نفسها بالحضور، وتعمل كعقل فعال لتوجد، في نفسها، صورة الموضوع الخارجي بحيث يُعرف بالمعرفة الحصلية.

(١٩) المراد، هنا، من مفردة «موضوع» هو ما يقابل المحمول، لا ما يقابل الذات العارفة، بل هي، في هذا السياق، الذات العارفة كما يُشير الكاتب. المترجم.

ولنا أن نستنتج من ذلك أن المعرفة الحضورية لها أولوية الخالقية على المعرفة الحسولية. في واقع الأمر، تنبثق المعرفة الحسولية أبداً من مصدرها الغني الدائم الحضور، ألا وهو المعرفة الحضورية التي لا تعدو كونها عين وجود الأنا الإنشائية الفاعلة. إذ لو لم تحضر الأنا الفاعلة في كل معرفة حسولية قصدية، لفقدت كل قصدية إنسانية معناها. ونريد بالقصدية هنا أمثال الاعتقاد والتفكير والإرادة وما شاكل. أي لن يكون ثم معنى لقولنا «أنا» أعتقد بكذا وكذا»، أو «أنا» أريد كذا وكذا»، وأضرب ذلك. فالعلاقة بين المعرفة الحضورية والمعرفة الحسولية هي بالحري علاقة علّة ومعلولها، بمعنى الإشراق والإفاضة. ولئن كانت هذه العلاقة، أو النسبة، نسبة علّة ومعلول، إلا أن الفلسفة الإشراقية، لتمييز هذا النحو من العلّة العقلية عن العلّة المادية، تقدّمها بلغة الإضافة الإشراقية.

واستكمالاً لتحليلنا للإضافة (العلاقة) الإشراقية بين المعرفة الحضورية والمعرفة الحسولية، فلنعمد إلى قراءة مقارنة للكوجيتو الديكارتّي (أفكر، إذاً أوجد) مع ما يقوله الإشراقيون المسلمون حول الموضوع عينه، أي حول معرفة الذات بما هي هوية شخصية^(٢٠). إن ديكارت، بعد اضطرابه إثر شكوكيته الفلسفية، وصل إلى حيث لم يعد عرضة للشك. وبتركيزه على مبدأ اليقين عنده، الكوجيتو، قال ديكارت: «أنا حقاً شاك؛ قد يكون كل شيء مورداً للشك، أما حقيقة أنني أشك فلا ريب فيها»^(٢١). إن يقينية وجود الشك عندي تصل بي إلى يقينية وجودي. من الواضح، إذاً، أن ديكارت تمكن من أن يؤسس لمعرفته بذاته من خلال اليقين الذاتي بحالة الشك عنده. بعبارة أخرى، استحضر ديكارت أحد أفعال الذهن الظهورية كدليل على حقيقة وجود هويته الشخصية.

ثمّة، على الجانب الآخر من هذه الحجّة، ملاحظات تنبّه لها بعض الفلاسفة المسلمين، وإن عاشوا في زمن بعيد عن زمن ديكارت. لقد كان موقفهم مُلمّاً بالاستحالة المتضمنة في الحجّة. ويبدو لي أن صدر الدين الشيرازي، مؤسس فلسفة الوجود في الإسلام، يُعارض ديكارت في خصوص الكوجيتو. أمّا قبل الولوج في تفصيل الكلام، من الملائم أن نخوض في مقدّمة صغيرة. فكما سنرى لاحقاً، يتميّز الفلاسفة الإشراقيون المسلمون عن أقرانهم من المتأفزيقيين التقليديين بمقاربة المسائل الأساسية في التفكير الإشراقيّ مقارنةً تجريبيةً (إمبيقيةً). وهذا ما يتبدّى جلياً في نظريتهم حول الإدراك، وكذلك في تفسيرهم لمسألة

(٢٠) انظر، مهدي الحائري الزيدي، «المقدّمة»، في: كاوشاي عقل نظري (طهران، ١٩٦٩).

B. Russell, *An Outline of Philosophy* (London, 1976), ch. 16, p. 170.

(٢١)

الضوء. ونلاحظ، كذلك، أنهم يتوسّلون بالمعطيات الإدراكية الحسيّة في وصولهم إلى النتائج الخاصّة بهم. وهكذا، يشرع صدر الدين الشيرازي من معطياتنا الإدراكية، ليحاجج قائلاً: (٢٢)

لا يستطيع أيّ إدراك حسيّ - أو حالة ذهنيّة ظهوريّة - وإن جاء بصورة «الأنا»، أن يشهد، تصديقاً، على وجود نفسي. وذلك لأنّ كلّ حدث ظهوريّ انسبه إلى نفسي، من قبيل إحساسي بالبرودة، أو الحرارة، أو الألم وما شاكل، يجب أن يكون، وهو كذلك، مطوّياً في وعيي بنفسي. وفي هذا الوعي المضمّر فحسب، أستطيع أن أجتزئ إحساسي بالبرودة والحرارة والألم إلى نفسي. فإذا ما عانيت من حدّة الصقيع، أو هربت من نار محرقة، فلأنني أعني أمرًا يتمي، بنحو أو بآخر، إلى نفسي. وهذا يصدق في حالات الشك، والتفكير، والاعتقاد، وما شابهها. فالتفكير، أو الشك، أو الاعتقاد، بالعموم، لا يمكن اجتزاؤها لنفسي، ناهيك عن أن تكون ظواهر قائمة في نفسي. لكن من حيث هي منطبقة على نفسي، أو مملوكة من قبلها، أي من حيث هي تفكيري وشكّي واعتقادي فهي تقتضي وعيي بنفسي. وبغض النظر عن فهمنا لحقيقة النفس، أو عن كيفيّة تعاطي الفلسفة مع مسألة الهوية الذاتيّة، فإن الحالة تظل كذلك.

ثم يُقدّم الشيرازي المسألة بلغة فنيّة:

ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي؛ أستدلّ بفعلي على ذاتي. وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون أستدلّ بالفعل المطلق على ذاتي، أو أستدلّ بفعل صدر من نفسي على نفسي. فإن استدللت بالفعل المطلق، فالفعل المطلق لا يحتاج إلّا إلى فاعل مطلق، فلا يثبت به إلّا فاعل مطلق، لا فاعل هو أنا. وإن استدللت عليّ بفعلي، فلا يمكنني أن أعلم فعلي إلّا بعد أن أعلم نفسي، فلو لم أعلم نفسي إلّا بعد أن أعلم نفسي، لزم الدور، وهو باطل. قدل على أنّ علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله. وأما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطاً في الاستدلال، فهو غير مفيد للمعرفة أصلاً^(٢٣).

عليه، فإنّ فلاسفة الإشراقية يرون أنّ الحلّ الوحيد لهذه المعضلة يكمن في حقيقة المعرفة الحضورية، طالما تعلّقت المسألة بالذات العارفة، أو بما أسميناه «الأنا» الإنشائيّة. والذات، في نظام الهوية الشخصية هذا، تعرف نفسها بالحضور، وهذا ما يتماهى وجودياً مع وجود الذات نفسها. ففي مثل هذه الحالة، لا حاجة لنا بمثال للذات، ناهيك عن أن نحتاج إلى مثال، أو صورة، لموضوع الشك، أو الشعور، أو معرفة الغير. بل النفس، في حالتها الحضورية، تتقدّم بشكّها حول فكرها ومعرفتها الحسوليّة بالغير.

(٢٢) لم أستطع أبجاد النصّ المُقتبس في منه الأصليّ رغم محاولات كثيرة. وبعد اليأس من ذلك، ارتأيت أن أترجم الاقتباس عن الإنكليزية مباشرة. المترجم.

(٢٣) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٤٦٩ و ٤٧٠.

أزمة هوية عند مثقفي حلقة «كيان» الإيرانية

السيد محمد المرندي^(١) وزهرة خوارزمي^(٢)

ترجمة فاطمة زراقط

برز الفكر المناوئ للهيمنة، والمستقل إلى حد بعيد عن «الغرب»، كأحد أبرز مكوّنات الخطاب الفكري في إيران ما بعد الثورة. بيد أن هذه الاستقلالية تعرّضت للكثير من المسألة في الدوائر الأكاديمية الإيرانية، وبخاصة منها ما آمن، بقوة، بمبادئ الديمقراطية الليبرالية الأميركية وقيمها. وليست حلقة كيان سوي واحدة من هذه الحلقات التي أبصرت النور في ثمانينات القرن الماضي، وقوي عضدها في ظل حكم الرئيس خايمي. وتعدّ من التيارات التي لا يُستهان بها لتأثيرها الذي يتجاوز عدداً من الأوساط الإيرانية المثقفة ليطال أوساطاً غربية مخلفة سوء قراءة غريبة للمجتمع الإيراني جرّاء المكانة المبالغ فيها التي حظيت بها هذه الحلقة في الغرب.

المفردات المفتاحية: الاستشراق؛ حلقة كيان؛ الثورة الإسلامية؛ الديمقراطية الليبرالية؛ المثقف.

مقدمة

حدا امتداد التاريخ البشري إلى عصر التنوير، وصولاً إلى العصر الحديث، كثيرين إلى رفض فكرة وجود ترابط بين المثقف والقدر الإلهي المكتوب للإنسان، وآل إلى ظهور التعويل على «عقلانية» الإنسان، الأمر الذي كان يفسر على أنه «خروج المرء من مرحلة عدم النضج التي فرضها بنفسه على نفسه». ومن خلال هذا البرادام الإنساني^(٣) الناشئ بات يُفترض أن المثقف يقف على عتبة المعرفة، حاثاً الإنسان الحديث على «أن يجرواً على التعلم *Sapere Aude*»^(٤).

(١) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

(٢) مرشحة لبل شهادة الدكتوراه، جامعة طهران.

(٣) آترياً نسخ مفردة paradigm الإنكليزية إلى برادام، أي النموذج أو النسق (الإرشادي)، وذلك لأنه ما من مفردة متعارف عليها في اللغة العربية تحمل في طياتها المعنى ذاته بمنظومه الفكرية والعقائدية. المترجم.

(٤) I. Kant, *What is Enlightenment?* (1984), <<http://www.english.upenn.edu/%7Emgamer/Extexts/kant.html>>. (٤)

ومن جهة أخرى، قيل إنَّ الشرط الذي فرضته الحداثة كمقدِّمة للمثقف [ليصير المثقف مثقفًا] يتمثل في أن يكون هذا الأخير مناوئًا للهيمنة، وفي أن يقف بحد ذاته كمصدر مستقل عن أي خطاب معيَّن. والجدير بالذكر أنَّ الروس والبولنديين كانوا السباقين إلى استخدام مصطلح «الإنتليجنسيا»^(٥) التي تسعى، بحسب آندياس بوزوكي، إلى «الظهور كنخبة أكثر وعيًا لذاتها، بعيدة كل البعد من الوضع الراهن status quo، وثائرة عليه»^(٦).

يتطلَّع هذا المثقف اليوتوبي، أو المثالي، إلى الاستقلال عن القيود المعرفية بغية المطالبة بإيجاد حلول كلية شاملة. ويشيد ميشيل فوكو بالمثقف الكوني بصفته ذاتًا عارفة حرة، تكمن «وظيفته في التحكم بالخطاب»^(٧). ويعترف فوكو «بحق المثقف في الكلام من حيث هو سيّد الحقيقة والعدالة»^(٨).

إنَّ المثقف مدعو إلى تجاوز الخطاب القومي الوطني ليلتحق بركب الشمولية والعالمية. وعليه، ينصح غرامشي «المثقف العضوي» بالعدول عن التبعية لطبقة معينة، وعن تأطير نفسه بمصالحها. ويوجّه فوكو لومًا إلى «المثقف المحلي» باعتباره قابلاً تحت تأثير بيئته الضيقة ومحيطه المحلي والامتيازات التي تنتمي إليه^(٩).

يبد أن المهمة العالمية التي أنيطت بالمثقف اليوتوبي لم تُفُض إلى إيجاد تعريف موحد لمفهوم «المثقف»، علماً بأنَّ هؤلاء المثقفين لم يكونوا يوماً طبقة متجانسة مع غيرها. إنَّ التعريف الذي يعطيه المثقف لمقولة «الذات»، ولعلاقتها بالمعرفة وبالعالم الخارجي، بعكس، لا محالة، نوعاً معيناً من المهمة التثقيفية الملقاة على عاتقه.

وعليه، يوضح سارتر، في كتابه دفاعاً عن المثقفين، أنَّ «المثقف الحق [...] مفكر جذري، لا توطئه قيم أخلاقية، ولا يسعى إلى المثالية كذلك»^(١٠). ويبيّن سارتر المنظور الماركسي القاضي بأنَّ الثورة على النظام السياسي والاجتماعي القائم تقتضي «عملية جراحية عنيفة»؛ وعندها، وفقاً لهذا المنظور، يتعيّن على المثقف أن يوظف ذكائه بغية تسوية العنف ذاك^(١١).

Accessed 1 May, 2011.

(٥) استخدم الكاتب البولندي كارول ليليل هذا المصطلح للمرّة الأولى عام ١٨٤٤، وطُبِّق للمرة الأولى على يد الشاعر الروسي فاسيلي جوكوفسكي عام ١٨٣٦.

(٦) A. Bosoki, *Intellectuals and Politics in Central Europe* (Budapest: Central European University Press, 1999), p. 45.

(٧) R. Strozier, *Foucault, Subjectivity, and Identity* (Wayne: Wayne State University, 2002), p. 64.

(٨) M. Foucault, *Power/Knowledge* (Sussex: Harvester Press, 1980), p. 126.

(٩) M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education* (Connecticut: Bergin and Garvey, 1999), p. 97.

(١٠) J. Sartre, *Between Existentialism and Marxism* (New York: Pantheon Books, 1983), p. 254.

(١١) D. La Capra, *Rethinking Intellectual History* (New York: Cornell University Press, 1983), p. 195.

في حين ذهبت أجيال جديدة من أتباع الفكر الكانطِي المُحدَث، على غرار لوك فيري، وآلان رينو، وتسفيتان تودروف، إلى اعتبار أنّ المثقّف يستوعب «المبادئ الكلّية المجرّدة» ويوظّفها، لكي «يوجّه الحكم الإنسانيّ، والفعل الإنسانيّ، والسياسة الإنسانيّة»^(١٢). وفي هذا المضمار، يرى رامين جهانگلُو أنّ المثقّف غير موجود ليحوّل العالم، كما يعتقد الماركسيّون، بل يُراد منه أن يحترم التفكير النقديّ بغية الوصول إلى الحقيقة. ويراد منه، كذلك، أن يمثل إلى المثل التي تبني الأخلاق الإنسانيّة^(١٣).

وبالعموم، ينقسم المفكّرون إلى مدارس فكريّة متنوعة استناداً إلى أجوبتهم التي يقدّمونها عن المسائل المذكورة أعلاه. إلّا أنّ هذا الطيف الواسع من المدارس الفكرية يظلّ، كما يرى زافيروفسكي، متجذّراً في المنظومة الفكرية التي أوجدها عصر التنوير^(١٤). وبالتالي، غالباً ما يفترض الناس، كما تشير ليلي غاندي، إلى أنّ درب النضج الذي يعبره الإنسان [ينبغي أن] يحاكي درب التنوير الأوروبيّ وبوازيه^(١٥).

وتسعى هذه المقالة إلى تسليط الضوء على أنّ هذا الافتراض ذاته يعدّ تحدّي المثقّف الدائم؛ ذاك المثقّف الذي صيّر «آخر»، والذي ينأى بنفسه عن الخطاب الفكريّ الغربيّ المهيمن. إذ، في أحسن الأحوال، ينظر الغرب إلى هذا «الآخر» على أنّه مُخبر محليّ قد راكم معرفة، ولا يرى أنّه إنسان ناضج بما فيه الكفاية ليعدّ مثقّفاً^(١٦).

وما برح المثقّف في عصر الحداثة يواجه تناقضاً داخليّاً عميقاً بلغ أشده في ظلّ مجابهة الثقافويّة الحديثة الشمولية. فمن جهة، ثمة اعتقاد رائج بأنّ مثقّف عصر الحداثة أقرّ مُسبقاً ببراديم عصر التنوير، بما يحمله هذا البراديم من قيم على غرار العقلانيّة، والإنسانيّة، والعلمانيّة، والبراليّة^(١٧). ومن جهة أخرى، يُطالب المثقّف بالآ يكون مقيداً بخطاب معيّن، أو مؤطّراً بمفاعيله. ثمّ إنّ هيمنة الخطاب العقلانيّ التنويريّ يستثير خوف المبنوذية [خوف أن يُنبذوا] في صفوف الكثير من المثقّفين «الشرقيّين». إذ يُنظر إلى المثقّف في الغرب على أنّه مثقّف بكلّ يسر وسهولة، على خلاف نظرائه في الشرق الذين عليهم أن يبرهنوا أنّهم

C. Schmitt, *Constitutional Theory* (Durham: Duke University Press, 2008), p. 1.

(١٢)

Rāmin Jahānbegū, *Mudernhā [Moderns]* (Terhan: Nashr-e-Markaz, 1376 H.S.), p. 22.

(١٣)

M. Zafirovski, *The Destiny of Modern Societies* (New York: Brill, 2009), p. 404.

(١٤)

See, L. Gandhi, *Postcolonial Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

(١٥)

M. Marandi, *Eurocentrism and Academic Imperialism*, <http://www.zarcommedia.com/index.php/research-documents/6691.html>. Accessed 7 December, 2011.

(١٦)

M. Zafirovski, op. cit., p. 404.

(١٧)

مَثَقُفُونَ. يَقُولُ إِدْوَارْدُ سَعِيدٌ، فِي هَذَا الْمَضْمَارِ، إِنَّ «الْشَرْقَ الْحَدِيثَ» يَسَاهِمُ فِي اسْتِشْرَاقِ نَفْسِهِ». فِيمَا يَرَى سَرْدَارُ أَنَّهُ مِنْذُ نَهَايَةِ عَامِ ١٩٤٠، وَحَتَّى بَدَايَةِ عَامِ ١٩٦٠، أَبْصَرَ النُّورَ صَنَفٌ جَدِيدٌ مِنَ الْبَاحِثِينَ الَّذِينَ أُنتَجُوا ضَرْبًا جَدِيدًا مِنَ الْاسْتِشْرَاقِ الْمَحَلِّيِّ.

وَفِي هَذَا السِّيَاقِ يَخْبِرُنَا نَفَرَاتُ سَوْجُوكَ

أَنَّ الْمَقِيمَ جَسَدِيًّا فِي الشَّرْقِ، وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ يَسْتَقِي رُوحَهُ مِنَ الْغَرْبِ، يَبْقَى ذَاتًا غَيْرَ غَرْبِيَّةٍ، مُحَاوِلًا مِمَّا هَاةَ الْغَرْبِ وَتِجَارِيهِ وَأَمَالِهِ وَتَطْلُعَاتِهِ. وَ«الْغَرْبُ»، بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، عَالَمٌ أَكْثَرُ إِشْبَاعًا لِعَقْلِهِ وَلِتَطْلُعَاتِهِ، وَبِالنَّاتِلِ، يَأْسُرُهُ أَكْثَرُ مِنَ الشَّرْقِ^(١٨).

وَهُنَا، يَصِفُ سَوْجُوكَ بِوُضُوحٍ مَعَالِمَ «الشَّرْقِ الْمُسْتَشْرِقِ» الَّذِي يُعْتَرَفُ بِثَقَافِيَّتِهِ اسْتِنَادًا إِلَى التَّرَاثِمِ مَدَّعَى شُمُولِيًّا مَعِينًا لِلثَّقَافِيَّةِ الْحَدِيثَةِ. إِنَّ مَفْهُومَ «الشَّرْقِيِّ الْمُسْتَشْرِقِ» هَذَا مِمَّا ثَلَّ لَمَّا سَمَّاهُ بَعْضُ النِّقَادِ «العَقْلُ الْمُرْتَهَنُ»، أَوْ «الصَّاحِبُ الْأَسْمَرُ»^(١٩)، وَالَّذِي يَدْعُوهُ مَالِكُومُ إِكْسَ «زَنْجِي الْبَيْتِ»، أَوْ الَّذِي يَدْعُوهُ جَلَالُ آلِ أَحْمَدَ «مَسُوسُ [بِ] الْغَرْبِ».

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الشُّعُورَ الْمُتَوَهَّمُ بِالْهَوَانِ الَّذِي اسْتَنْبَطَهُ الْمُثَقَّفُونَ الْمَسُوسُونَ بِالْغَرْبِ أَضْحَى مَوْضِعَ اِهْتِمَامٍ فِي إِيرَانَ لِأَكْثَرِ مِنْ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ، بِالتَّزَامِ مِنْ مَعِ بَرُوزِ مَفْهُومِ «الْمَثَقَفِ». وَقَدْ قَارَبَ الْإِمَامُ الْخَمِينِي هَذَا الشُّعُورَ بِالْهَوَانِ عَلَى أَنَّهُ تَرْكِيبِيَّةٌ تَارِيخِيَّةٌ فَوْقَ قَوْمِيَّةٍ، وَاعْتَبَرَهُ «زَلْزَلَةً» يَهْتَزُّ الْعَالَمَ غَيْرَ الْغَرْبِيِّ، حَائِلًا بَيْنَ هَذَا الْعَالَمِ وَبَيْنَ الْاِسْتِقْلَالِ وَالتَّطَوُّرِ^(٢٠). وَالجَدِيرُ بِالذِّكْرِ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمُثَقِّفِينَ الْإِيرَانِيِّينَ وَضَعُوا عَلَى بَسَاطَةِ الْبَحْثِ مَوَاضِيعَ عَدَّةٍ تَخْصُ الْمُثَقِّفِينَ الْمَسُوسِينَ بِالْغَرْبِ، مِنْ قَبِيلِ افْتِقَارِهِمُ الْجُذُورَ الْأَيْدِيُولُوجِيَّةَ، وَتَغْيِيرَ مَسَارِهِمْ بِشَكْلِ دَائِمٍ وَمُسْتَمَرٍّ، وَوَقُوفَهُمُ الدَّائِمَ عَلَى الْهَامِشِ وَامْتِثَالِهِمُ لِلْآخَرِينَ. إِذْ أَكَّدَ جَلَالُ آلِ أَحْمَدُ مَا يَلِي:

إِنَّ الْمَسُوسَ بِالْغَرْبِ رَجُلٌ لَا عَقِيدَةَ لَهُ وَلَا مَعْتَقَدَ، إِذْ وَصَلَ مَبْلَغًا لَا يُؤْمَنُ فِيهِ بِالْعَدَمِ فَحَسَبَ، بَلْ إِنَّهُ لَا يُؤْمَنُ بِشَيْءٍ إِطْلَاقًا. سَمَّاهُ تَوَلِيفِيًّا إِنَّ شَيْئًا. فَهُوَ اِهْتِزَازِيٌّ، لَا يَمْلِكُ إِيمَانًا، وَلَا وَجْهَةً، وَلَا هَدَفًا، وَلَا مَعْتَقَدًا، لَا فِي اللَّهِ وَلَا فِي الْإِنْسَانِيَّةِ. وَهُوَ لَا يَعْبُرُ كَثِيرًا بِالنَّظَرِ الْمُجْتَمَعِ وَتَقَدُّمِهِ، أَوْ لِنَتَشَارِ التَّدِينِ أَوْ لِعَدَمِ اِتِّشَارِهِ. فَهُوَ غَيْرُ مِبَالٍ. قَدْ يَخْتَلِفُ إِلَى الْمَسْجِدِ، وَلَكِنْ كَمَا يَرْتَادُ الْمَقَاهِي أَوْ يَشَاهِدُ الْأَفْلَامَ. وَحَيْثُمَا حَلَّ، فَهُوَ مُتَفَرِّجٌ، لَيْسَ إِلَّا^(٢١).

(١٨) P. Purabi, V.S. Naipaul: an Anthropology of Recent Criticism (New Delhi: Pencraft International, 2003), p. 35.

(١٩) مفردة تُسْتَعْمَلُ لِلإِشَارَةِ إِلَى بَعْضِ الْأَفْرَادِ الْمَحَلِّيِّينَ فِي شِبْهِ الْفَارَّةِ الْهِنْدِيَّةِ، الَّذِينَ يَمْلِكُونَ الْأُورُوبِيَّ، الْبَرِيْطَانِيَّ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ، وَيَتَأَثَّرُونَ بِثَقَافَتِهِ وَنَمَطِ حَيَاتِهِ.

(٢٠) رُوحُ اللَّهِ الْخَمِينِي، صَحِيفَةُ النُّورِ (قَم): مَوْسَسَةُ حِفْظِ وَنَشْرِ آثَارِ الْإِمَامِ الْخَمِينِي، ٢٠٠٨، جُزْءٌ ٧، الصَّفْحَةُ ١٢٠.

J. Al-e Ahmad, Occidentosis, trans. R. Berkeley (Campbell: Mizan Press, 1984), p. 94.

(٢١)

المقالة بين أيدينا تحاول، بإيجاز، أن تتقصى تطوّر مفهوم «الثقّف» في إيران. وتشير إلى أنّ الابتعاد المثالي عن أيّ فكر وطنيّ أو محليّ باسم القيم الحديثة والعالمية سينتهي لا محالة ب بروز ثقافة هشة منسحبة من مجتمع كالمجتمع الإيراني، أي المجتمع الذي كان من المفترض أن تحميه الثقافة تلك وتحفظه. ثمّ تتناول هذه المقالة أعمال المثقّفين الإيرانيين الإصلاحيين المنحدرين من حلقة كيّان الذين لا قوا ردّة فعل مناوئة لهم مذ عرفوا «الثقّف»، مصطلحاً ورسالة، على أنّه بعيد كلّ البعد من الهوية الإيرانية المسلمة، ساعين إلى صبه في قالب غربيّ حديث.

التصوّر الإيراني الخاص لمفهوم المثقّف

يرجع أوّل تعاطٍ إيرانيّ جذّي مع التعريف الحديث لمفهوم «الثقّف» إلى حقبة الحرب الإيرانية الروسية التي اندلعت عام ١٨١٨ في ظلّ الحكم القاجاريّ. فقد ذكر محسن حبيبي، في مقالة بعنوان «الانعكاسات الأولى للحدّثة في إيران»، أنّ الثقافة المتأثّرة بالغرب أبصرت النور في إيران للمرّة الأولى في العهد القاجاريّ عندما خفت نجم الإقطاعيّة، وقويت الرأسماليّة، وبدأ الأمراء والبرجوازيون الإيرانيّون يسافرون إلى الخارج بغية التحصيل العلميّ في جامعات أوروبا.

وقبيل انهيار السلاطة القاجارية بوضع سنوات، وفي ظلّ حركة المشروطة (أي الحركة الدستوريّة)، بدأ الوعي السياسيّ، حيال المشاركة الاجتماعيّة والمعارضة، بالتزايد بين أفراد الشعب الإيرانيّ. وقد بلغ الأمر أوجّه في الحقبة البهلويّة، إذ تضاعفت وتيرة التمدّن، وآل اتّساع التعليم الإلزاميّ إلى ازدياد حظوظ الطبقة الوسطى في الحصول على التعليم اللائق، كما أفضى إلى تنوّع الحلقات التي تُعنى بالفكر^(٢٢). ففي العصر البهلويّ، كان مفهوم المثقّف أكثر شموليّة، إذ كان حاملو الشهادات الجامعيّة، وأصحاب المناصب الإداريّة، وأعضاء الجيش وغيرهم يُدرجون في عداد المثقّفين^(٢٣).

وبات الإيرانيّون يتلقّون رسائل الحدّثة والثقافيّة الحديثة عن طريق خريجي جامعات أوروبا الذين كانوا يحملونها معهم إلى بلدهم الأمّ. وبرزت مجموعة أفكار متناقضة عن طريق الجمع بين التقاليد المتوارثة وروايات الحدّثة الشخصية وغير المكتملة التي تناقلتها الألسن.

(٢٢) 'Abbās Kāzemi, *Jāmi'eh Shināsi-ye Rūshanfikri-ye Dini dar 'Irān* [The Sociology of Religious Intellectualism in Iran] (Tehran: Tarh-e-Nū, 1384 H.S./2008), p. 53

(٢٣) M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West* (New York: Syracuse University Press, 1996).

في هذا الصدد، يميّز عليّ الرضا علويّ تبار أربع مقاربات اعتمدها المثقّفون الإيرانيّون للعبور نحو الحداثة وعصرنة إيران. فأوّلًا، برزت ثلّة من الناس شجبت سيادة العقل الإنسانيّ وما سُمّي «هزيمة الله»، واعتقدت أنّه يتعيّن على الإيرانيّين أن يبقوا محافظين رافضين أيّ قيم أو مؤسسات تمّت إلى الحداثة بصلة. وثانيًا، رفض بعض المواطنين «الوضع الراهن status quo» السائد آنذاك في إيران، فأمنوا بالحداثة عانين بها ثمارها العمليّة الملموسة، على غرار الصناعة. وبرزت مجموعة ثالثة أنّت على عقلانيّة الحداثة، واعتبرتها مفتاحًا للتقدّم والازدهار. وظهرت مجموعة رابعة جدّ متفائلة بترويج الحداثة وبعصرنة إيران على صعيديّ الفلسفة والتطبيق في آن^(٢٤).

ويذكر عبّاس كاظمي أنّه قبل حوالي عقدين اثنين من الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة أبصرت النور شريحة جديدة من المثقّفين الإيرانيّين، تُدعى «مُثَقَّفُو الأطراف»، متسلّحة بأفكار أيديولوجيّة من قبيل القوميّة، والاشتراكيّة، والشيوعيّة، علماً بأنّ هذه الفئة برزت نتيجةً للاستياء الاجتماعيّ، ولبروز جيل جديد من المثقّفين المتعلّمين المنحدرين من طبقات اجتماعيّة أدنى، والمتعاطفين بشدّة مع المستضعفين والفقراء. واعتبر أنصار هذه الفئة أنفسهم مناوئين للقوى الغربيّة الإمبريالية لا سيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة وبريطانيا، ومكافحين ضدها نتيجة تاريخها الحافل بالقهر والاستبداد^(٢٥). ويعتبر علويّ تبار أنّ «مُثَقَّفِي الأطراف» وجدوا أنّ انتصارهم الأيديولوجيّ تمثّل في تقديم أفكارهم بشكل يناسب الصحوة الإسلاميّة السائدة آنذاك في إيران، تلك الصحوة التي كانت موضع انتقاد المثقّفين الغربيّين.

وفي أعقاب الثورة الإسلاميّة، عصّف بمختلف شرائح المجتمع الإيرانيّ الجديد شعور جامح بالاستقلال. واحتاج المثقّفون إلى إعادة بناء هويّاتهم، إذ باتوا في مواجهة معضلة جديدة بسبب الطليعة الدينيّة الصارخة التي صبغت المجتمع الإيرانيّ والنظام السياسيّ الذي اقترعوا له. وعمّج ذلك، بات تعريف «المُثَقَّف الدينيّ»، في مقابل المُثَقَّف الكونيّ الحديث، تحدّيًا جوهريًّا يواجه الإصلاحيين والمحافظين والمبدئيين وما زال يفعل. يسعى هذا المقال إلى إبراز كيفيّة تعامل مثقّفين منتمين إلى حلقة إصلاحيّة واحدة، تُدعى «كيان»، مع قضية كهذه.

^(٢٤) 'Ali-Ridā 'Alavī-Tabār, *Rūshanfikrī, Dīndārī, Mardum Sālārī [Intellectualism, Religiosity, Democracy]* (Tehran: ٢٠٠٤).

^(٢٥) 'Intishārāt-e Farhang va 'Andisheh, 1379H.S./2001. pp. 84-8.

The Sociology of Religious Intellectualism in Iran, op. cit., p. 68.

حلقة كيان: لماذا؟

يعتبر مركز دراسات «وثائق الثورة الإسلامية» حلقة كيان «أشهر مركز دراسات إصلاحية إيراني»^(٢٦). وقد تأسست هذه الحلقة على يد حسن شاهجراغي في مؤسسة «كيهان» التي كانت من أكثر المؤسسات تأييداً للنظام، وكثيراً ما نُظر إليها، في الثمانينات، على أنها متطرفة. بيد أنها في نهاية المطاف أنتجت بعضاً من أكثر الشخصيات والكتابات العلمانية مناوئة للنظام في الألفية الجديدة.

ومن بين أعضاء «كيان» الأساسيين بعض الطلاب الذين كانوا قد دبروا الهجوم على السفارة الأميركية عام ١٩٧٩، وكانوا يدعون آنذاك «الطلاب المسلمون التابعون لخط الإمام». والجدير بالذكر أنهم كانوا رقباً صعباً في الثمانينات، وقد تولّوا مناصب رفيعة في وزارات الدولة، ومكتب رئاسة الحكومة، والهيئات القضائية، وغيرها من المؤسسات المهمة. وفي عهد الرئيس رفسنجاني أعطوا منحة دراسية لتحصيل العلم في الخارج، أو للدراسة في أفضل جامعات إيران، لا سيما جامعة طهران^(٢٧). وبعد سنوات عدّة، أي في ظلّ حكم الرئيس خامني، انتُخب بعض أعضاء «كيان» نواباً في برلمان البلاد السادس.

وتنوّعت نشاطات أعضاء «كيان» من إنشاء حلقات دراسية حول الحضارة الغربية وصولاً إلى تأسيس أحزاب سياسية. وتعدّ «جبهة المشاركة الإسلامية الإيرانية» من أكثر هذه الأحزاب بروزاً، إذ هي مركز زخم الحركات السياسية الإصلاحية عقب انتخابات أيار الرئاسية عام ١٩٩٧ التي أوصلت خامني إلى سدة الرئاسة.

وأسست حلقة «كيان»، القوية مالياً، عشرين صحيفة، بما في ذلك دوريات أسبوعية وشهرية، بين عامي ١٩٩٠ و ٢٠٠٥. وقد عزّزت هذه الحلقة علاقاتها الدولية لا سيما مع منظمات ومؤسسات أوروبية وأميركية، ومن بين هذه المؤسسات، مؤسسة «المجتمع المفتوح Open Society» التي يملكها جورج سوروس، «مركز وودرو ويلسون الدولي للباحثين the Woodrow Wilson International Center for Scholars»، الوقف القومي للديمقراطية the National Endowment for Democracy، معهد المشروع الأميركي كي The American Enterprise Institute، «مؤسسة الدراسات الإيرانية the

(٢٦) Salmān 'Alavī Nik, 8 Sāl-e Buhrān 'Āfarīne-ye 'Islāh Talabān [Crisis Making by Reformists for Eight Years] (Tehran: Markaz-e 'Isnād-e 'Inqilāb-e 'Islāmī, 1389H.S./2010), p. 165.

Ibid, p. 173.

(٢٧)

the «مؤسسة هاينريش بول the Heinrich Böll Foundation» وغيرها^(٢٨).

فكان أن أصبحت حلقة «كيان» بوقايروج لنظرة تلك المؤسسات إلى «المجتمع المدني»، ومؤسساته المبنية على نموذج ديمقراطي لبرالي مشابه للمقاربة الأميركيّة. وإذا ما درسنا منشورات حلقة «كيان»، ومحاضرات أعضائها، فسرى فيها دفعا باتجاه قيم كالعلمانيّة والتعددية. ومع تغيير مسارهم، شرعوا بتصوير الجمهورية الإسلاميّة على أنها جمهوريّة غير شرعيّة وذات تركيبة سياسيّة غير مقبولة.

أمّا اعتبارنا أعضاء حلقة كيان «مُثَقِّفين» فبمعنى أنّ أغلبهم قد درس العلوم السياسيّة والفلسفة، وينشط في الدوائر السياسيّة والمجتمعيّة. بل لقد كان لهم تأثيرهم الواضح على الأوساط الأكاديميّة الإيرانيّة، ونفوذهم السياسيّ بصفّتهم ثوّارًا إسلاميّيّين متشدّدين، في البدء، وإصلاحيّين علمانيّين على مدى عقدين من الزمن في مرحلة ثانية.

والجدير بالذكر أنّ هؤلاء المُثَقِّفين أنفسهم قبلوا بالرفض من قبل الناحيين الإيرانيّين في دورتين انتخابيّتين على التوالي، ومن قبل الرأي العامّ الإيرانيّ، ومن قبل الأوساط الأكاديميّة كذلك، لأنّهم لم يعيروا كثيرًا بال لواقع المجتمع الإيرانيّ ونسيج قيمه ومعتقداته. إلّا أنّ هذه الدراسة ترنو إلى تسليط الضوء على «الإقصاء الذاتيّ» لأعضاء حلقة «كيان» لا إلى عزلتهم الاجتماعيّة فحسب. يستطيع المرء أن يدرس الإقصاء الذاتيّ هذا من خلال مسائل عدّة، لكنّ المسألة الأهمّ تبقى تعريف «الكيانيتين» لفهوم «المُثَقَّف»، وللمسؤوليّة الملقاة على عاتقه. ونقول «عاتقه» لأنّ معظم أعضاء حلقة «كيان» هم من الذكور. ويظلّ تعريفهم بدائيًا وغير واقعيّ في ما خصّ الأعراف والمعتقدات السائدة عند أغلبيّة الشعب الإيرانيّ. وعليه، فمن المهمّ أن نقصّي التعريف الإشكاليّ الذي تقدّمت به بعض رموز حلقة «كيان» المبرزة لفهوم «المُثَقَّف»، وكيف أدّى إلى تعقيد دورهم كمُثَقِّفين في المجتمع الإيرانيّ.

مفهوم «المثقف» كما يعرفه أعضاء حلقة «كيان»: بين الديني واللا ديني

آخذين بالاعتبار النظرة إلى «الثقافية» في إيران، وبحسب حلقة «كيان» من حيث هي حلقة ثقافية إصلاحية حداثة، سنركز الآن على تعريف أعضاء الحلقة لمفهوم المثقف، وعلى التناقض الذي يتكبدونه إذ يحاولون مواءمة أفكارهم مع نموذج الحداثة الغربية. بدأت حلقة «كيان» بتبني نموذج حكم إسلامي، وانتهت متسلحة بالعلمانية. وشيئاً فشيئاً، فقدت قيمتها كحلقة إصلاحية في أعقاب حكم خاتمي، إذ هاجر عدد من أعضائها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومن بقي منها في إيران فقد كان مستقلاً إلى حد بعيد. بيد أن منشوراتها القديمة، وخطاباتها الجديدة، ونشاطاتها كذلك، لا تزال شديدة التأثير في المجتمع، فلا ينبغي أن ننظر إلى هذه الحلقة كمشروع مهجور وبال.

والجدير بالذكر أن أعضاء حلقة «كيان» القدامى ينحدرون من خلفية دينية وثورية. وعليه، يُعزى سبب تركيزهم على مفهوم «المثقف الديني» إلى سعيهم لخلق تناغم وتوافق بين الأفكار الإسلامية المتجذرة في المجتمع الإيراني والقيم العصرية. ومن بين هؤلاء الأعضاء: عبد الكريم سروش، وسعيد هاجريان، ومصطفى طاجزاده، ومحسن كديور (كديفر)، وعلي الرضا علوي تبار، ومجتهد الشبستري، وعباس عبيدي، وهاشم آغا جاري، وأكبر كنجي، وعماد الدين باغي، وآخرين.

وقد عمد هؤلاء الأعضاء إلى عقد اجتماعات دورية على مدى عقد من الزمن تقريباً عقب الثورة الإسلامية، بغية إظهار المسار الذي يتعين على إيران سلوكه للوصول إلى مؤهلات حديثة مقبولة «عالمياً». ومن المفاهيم التي عاينوها بدقة مفهوم «الثقافية»، فأصدروا كتباً عدة تناول تاريخ الثقافية في إيران، وكيفية اختلافها عن الثقافية الغربية أو تشابهها معها.

ومن أبرز إخفاقات حلقة «كيان» عدم قدرة أعضائها على تحديد معالم المثقف المسلم الذي يعدّوه مثالياً، ذاك المثقف الذي سينغمس في الشؤون الثقافية العالمية. ونتيجة لذلك، اتخذت منشوراتهم ومحاضراتهم منحى مغايراً في عهد الرئيس خاتمي، إذ فقد «المثقف الديني» معناه. وكان لضم أعضاء جدد إلى الحلقة على غرار رامين جهانبگو، الذي يرى أن لا معنى لمفهوم «المثقف الديني»، أثراً بالغاً^(٢٩). ويؤمن أعضاء «كيان» الذين دافعوا

(٢٩) يذكر رامين جهانبگو، وهو من نماذج هذا «المثقف»، في إحدى تصريحاته أن «الثقافية في الأساس لا يمكن تقسيمها. ففي

عن التجديد أنه يجب عليهم ترسيخ مفهوم الخطاب البرالي في إيران، ومن أبرز هؤلاء الأعضاء: حسين بشيريه، وموسى غنى نژاد، وداريوش شايعان، وداريوش عاشوري، وبابك أحمدي، وشاهرخ ماسكوب، وآخرين^(٣٠).

من هو المثقف؟ سؤال كان موضع نقاش أعضاء الحلقة منذ اجتماعاتهم المغلقة الأولى. إذ عرّف عبد الكريم سروش، وهو «أب كيان الروحي»، المثقف على أنه: الإنسان (١) الذي ينأى بنفسه عن المناصب السياسية، والقوى المهيمنة، لكي لا يكون عرضةً للمحاسبة، و(٢) الذي يصبّ جُلَّ اهتمامه على المشاريع التاريخية الطويلة الأمد بدلاً من المصالح الضيقة، و(٣) الذي يتفكر، بالأساس، في داخل ذاته، و(٤) الذي يجرؤ على المعرفة، و(٥) الذي يحاول التفكير بمعزل عن أي ضغط معرفي^(٣١).

ويتجاوز سروش هذه الخصائص العامة المتعارف عليها لكيّ يقدم لنا «المثقف الديني». إذ يرى أن المثقف الديني هو (١) الداعم الحقّ للدين وللفنّ، وهو الذي يسعى إلى تذليل التحديات الفلسفية بغية حلّ الآفات الاجتماعية؛ و(٢) هو الذي يتجرأ على خوض غمار الحركة الثقافية بعيداً عن القيود المعرفية؛ و(٣) هو الذي يمثل للواجبات وللقيم الدينية. وعليه، يسعى المثقف الديني إلى تجديد التعاليم الدينية لئلاّ تهم احتياجات الإنسان العصرية بغية الحفاظ على دور الدين الجوهري. ويؤكد سروش أن «الدين المعاصر يحتاج إلى تبريرات معاصرة». ويعتبر أن المثقف الديني يحاول إقناع الرجل الحديث بأنه بحاجة ماسة إلى الدين لمجابهة التحديات الراهنة. وبالتالي، يجب على المثقف الديني (٤) أن يكون قادراً على الحفاظ على معتقداته وتقواه، وفي الوقت نفسه، يجدر به أن يحيط علماً بالمتطلبات المعرفية الراهنة^(٣٢).

ويذكر حامد دبشي أن مسؤولية المثقف الديني ودوره الأساس، بالنسبة إلى سروش، يكمنان في «فهم أحوال الإنسان فهمًا كليًا، لخلق سلام بين العالمين (الديني واللاديني)

معرض الحديث عن المثقف العلماني نقصد مفهوم المثقف بعيداً عن أي صفة نسبت إليه. أمّا توصيف المثقف بـ«الديني» فمحض هراء، فالمثقف متحرّر من الأيديولوجيا. انظر،

Ridā Khojasteh Rahimi, "Gozārish-e Mīzegerd-e Rūshan fikri-ye Dini va 'Urfi [The Report of the Round Table on the Religious and Secular Intellectualism]," *Sharq Newspaper* (29 Mordād, 1383 H.S./2004), p. 269.

Cavaliers of Cultural NATO, op. cit., pp. 99, 145, 180.

(٣٠)

'Abdul-Karīm Surūsh, *Rūzānī, Rūshanfikri va Dindārī [Sagacity, Intellectualism and Religiosity]* (Tehran: Shirāt, 1386 H.S./2004).

(٣١)

Ibid, pp. 304-16.

(٣٢)

وجعلهما يستفيدان من بعضهما بعضاً». ويرى سروش أنَّ المثقَّف الدينيَّ هو صاحب «عقل مؤمن»، ومجبر على أن يحمل على كاهله وزر التنقل بين التخوم المختلفة «أتماط المعرفة الدينية واللا دينية»^(٣٣).

وقد يبدو هذا التعريف الذي وضعه سروش مثالاً بعض الشيء، وغير واقعيّ كذلك. ووفقاً لهذا المنظور، يكون المثقَّف الدينيّ هو غيره رجل الدين، لأنَّ المثقَّف الدينيّ ينأى بنفسه مالياً عن المؤسسة الدينية، ويميل أكثر نحو التفكير بمسائل حقوق الإنسان والاستبداد الدينيّ^(٣٤). إلّا أنّه لم يوفّق في توضيح كيف أنَّ أولئك المعتمدين مالياً على الجامعات، وحلقات البحث، والمؤسسات، وشركات النشر، لا سيّما في الغرب، قادرون على أن يكونوا أكثر تفكيراً.

علاوة على ذلك، ثمة تعارض جوهريّ في الحجج التي ساقها دفاعاً عن فكرته تلك. فسروش يعتقد بأن لا مكان للمثقَّف الدينيّ في المجتمعات الدينية، على غرار المجتمع الإيراني، إذ في المجتمعات المماثلة، كما يعتقد هو، «تُحدّد الأجوبة مسبقاً». ثمّ من ناحية أخرى، هو يثني على المجتمعات اللبرالية، معتبراً أنّها تمنح المثقَّف حريّة تمهّد له الدرب لـ«لا حصريّة المعرفة»^(٣٥)، وهو يعتقد أنَّ هذا ما يحتاج إليه المثقَّف الدينيّ.

هذا في حين يوضح (سروش) في مواضع أخرى أنَّ «الحريّة المطلقة، لا سيّما في حقل الفكر، أرب بعيد المنال». ويذكر أنَّ «من الحقائق الجوهرية حقيقة أن لا أحد يمكنه الشروع من العدم، وأن لا أحد متحرّر، بالكلية، من الأفكار قاطبة»^(٣٦). وعليه، يعجز سروش عن تقديم حجة دامغة لما بعده منطلقاً معرفياً مثالاً للتفكير. ولم يقو على تسويق كيف أنَّ الفلسفة الإسلامية، أو الفقه الإسلامي، لا يمثلان قاعدة متينة للانطلاق على عكس اللبرالية. وينفي سروش أن يكون الإسلام بمبانيه وتعاليمه لبنّة صالحة للمثقّف المتدين، وينتقد رجال الدين لأنهم، على حدّ زعمه، متأطرون بالفقه الإسلامي. وهو يدّعي كذلك أنّهم غير قادرين على تحرير أنفسهم من الضوابط المعرفية الخاصة. بيد أنّه لا يقدم دليلاً منطقياً على ادّعائه هذا، ولا يشرح كذلك كيف أنَّ الادّعاء عينه لا يمكن أن ينطبق على مناصري اللبرالية كذلك.

H. Dabashi, *Islamic Liberation Theology* (New York: Taylor and Francis, 2008), p. 121.

(٣٣)

Sagacity, *Intellectualism and Religiosity*, op. cit., p.58.

(٣٤)

Ibid, pp. 122-4.

(٣٥)

Ibid, pp. 52, 274.

(٣٦)

ويرى سروش أنَّ ما يجعل المثقَّف الدينيَّ جديرًا بالثناء والإطراء هو «الحكمة». إذ يعتقد أنَّ المثقَّف الدينيَّ قادر على ضبط أفكاره ومسبقاته الدينية ليبقى على الحياد حيال العالم الخارجيّ بغية رأب الصدع القائم [بين الدين والحدّاث]. زد على ذلك، أنَّ المثقَّف الدينيَّ، من وجهة نظر سروش، يحمل في داخله تناقضات، فيحتضن «الصورة والمعنى» في آن؛ ويُنعم النظر، في الوقت عينه، في الغفلة والوعي بالذات. فالغفلة تجعله يغمس في محوريّة ذاته، أمّا الجزء الآخر من ذهنه فواع مهمّته الرساليّة العالميّة (أن ينشر الوعي الاجتماعيّ) لكي يقود الجماهير نحو خلاصها^(٣٧). إنَّ موقفًا مماثلاً يعيد إلى أذهاننا موقف النخب الثقافيّة الأوروبيّة في القرنين الثامن والتاسع عشر، والتي كانت تنظر إلى «العامة»، والطبقات الاجتماعيّة الأدنى، والنساء، والأعراق غير الأوروبيّة، نظرة استخفاف وازدراء^(٣٨).

ولا تزال وجهة النظر هذه غير واضحة المعالم، أي إن كان المجتمع الدينيّ يفتقد التعدديّة الطبيعيّة الموجودة في المجتمعات البشريّة العاديّة، ويفتقد القدرة على التفكير بحريّة بعيداً عن الضغوط، فكيف يستطيع المثقَّف الدينيّ، إذا، كفرد في المجتمع، أن يكون بطلاً، وأن يوائم بين إيمانه وهويّته الدينيّة وبين الرؤية غير الدينيّة، والعصريّة، والعلمانيّة، و«الموضوعيّة»، بما تحمل من قيم وتطلّعات متناقضة؟ وقد أكّد سروش، في موضع آخر، أنَّ المجتمع الدينيّ غير قادر على إنتاج فرد كهذا، لأنّ الأجوبة في هذه المجتمعات، على حدّ زعمه، «محدّدة مسبقاً». فهل يعني هذا أنَّ المجتمعات اللبراليّة، وتحتديداً الغربيّة منها، وحدها قادرة على إنتاج مثقّف مماثل؟ ثمّ بعيداً عن التداعيات الاستشراقيّة المقلقة لهذه المدّعيّات، فإنّ المشكلة الأساس التي تواجه مثقّفي «كيان» المؤسّسين هي أنّهم يحرثون في الهواء، وأنّ أفكارهم لا انطباق لها على أرض الواقع أبداً.

في هذا الصدد، يشير عليّ مير سبّاسي أنّ سروش يعتبر نفسه، في الأوقات جميعاً، مثقّفًا دينيًّا، يسعى إلى نشر «الخير الدينيّ» ليشمل نواحي الحياة قاطبةً، ساعياً بذلك إلى «التوفيق» بين الدين والديمقراطيّة^(٣٩). فمن جهة، يعتقد سروش بأنّ «الديمقراطيّة الحقّة تقتضي أعلى مراتب مكارم الأخلاق»؛ وبما أنّ الدين هو منبع الأخلاق فإنّ شرط الديمقراطية الفعلية هو التدين. ويرى كذلك أنّ الأنظمة السياسيّة التي لا تتوافق مع دين المجتمع لا تعدّ ديمقراطيّة

Ibid, pp. 231-35.

J. Carey, *The Intellectuals and the Masses* (Chicago: Chicago Academy, 2002), pp. 3-45.

A. Mirsepassi, *Democracy in Modern Iran* (New York: NYU Press, 2010), p. 87.

(٣٧)

(٣٨)

(٣٩)

بتأناً. ومن جهة أخرى، يصرّح بأنّ «الديمقراطية لا تتحقّق في تلك الأديان التي تطالب باتباع الأوامر الإلهية بحذافيرها». وعليه، يعتبر مير سياسي أنّه ما لم تلائم الديمقراطية نفسها مع الدين والدين مع الديمقراطية، فلا مجال لكي تُطبّق أطروحة سروش.

وإذا ما اعتبر المرء أنّ الصورة الأنصع للديمقراطية تتمثّل في «حقّ تقرير المصير السياسي» ليطال المواطن قاطبةً، فما هو ردّ سروش إن رغب أغلبية هؤلاء المواطنين في استبعاد الدين عن التركيبة السياسية على الرغم من المعارضة الصارخة من قبل الأقليات؟ فهل ستعدّ هذه الحكومة ديمقراطية أم لا؟ هذا علماً أنّ سروش يعتبر الجمهورية الإسلامية [في إيران] جمهورية غير ديمقراطية على الرغم من أنّ السواد الأعظم من الشعب الإيراني اقترح ليسلم هذا النظام السياسيّ بالتحديد مقاليد الحكم.

ويعتقد النقاد أنّ إخفاقات سروش وزملائه لا تقتصر على هذه النقطة فحسب، فهم يعتقدون أنّ سروش نأى بنفسه عن المعتقدات الدينية الأساس لكي يتقرّب بذلك من الغرب على الصعيد الفكريّ. وقد أثارت نظرة سروش إلى الوحي والإمامة والمهدوية بلبلة عند كثير من المرجعيّات الدينية الشيعية، وعند كثير من الباحثين الموقنين الذين اعتبروا أنّ البيّنات والقرائن التي قدّمها، دفاعاً عن وجهة نظره، كانت متناقضةً وفي غير موضعها.

وقد عبّر المرجع الشيعي المعاصر، آية الله السبحاني، عن أسفه جرّاء موقف سروش المعارض لبعض آيات القرآن التي تنصّ بوضوح على طبيعة الوحي. إذ يرى سروش أنّ الوحي إلهام شخصي، وتجربة دينية غير لغوية^(٤٠)، يمرّ بها النبي في علاقته مع الله. ويعتبر أنّ هذه التجربة تُمكّن باللغة والمعرفة اللتين اكتسبهما الرسول مع الزمن، وكان القرآن نتاجاً لهما. ويستشهد آية الله السبحاني بآيات من القرآن الكريم^(٤١) تجزم «بتطابق» رسالة الله المنزل على النبي [صلّى الله عليه وآله] مع تلك التي كان يتلوها الرسول أمام الملا في المضمون والحرفيّة والبيان. وبعبارة أخرى، يعتقد سروش أنّ الرسالة التي تلقّفها النبي [صلّى الله عليه وآله] ليست القرآن بحرفيّة، وهذا اعتقاد يخالف تماماً ما نصّ عليه القرآن الكريم في معرض الحديث عن نفسه.

ويعتقد سروش أنّ النبي لم ير جبرائيل بهيئته الحقّة، ولم يسمعه يتلو آي القرآن الكريم. ويحسب كذلك أنّ علم النبي كان محدوداً بزمانه هو، وأنّ العلم هذا يمكن أن تشوبه بعض

(٤٠) ارتأيت المحافظة على التعبير كما هو باللغة المصدر (non-lingual)، والمعنى أنّ التواصل كان بالأفكار ولم يكن بالكلام. المترجم.

(٤١) سورة النجم، الآيات ٣ إلى ٥؛ سورة النساء، الآية ٨٢؛ سورة إبراهيم، الآية ١.

الأخطاء. وعليه، يمكن لنص القرآن أن تشوبه بعض العيوب. وفي هذا السياق، يقول آية الله السبحاني، إن كان الأمر كذلك، فمن غير المجدي أن نسلط الضوء على القرآن كمصدر موثوق للشريعة، أو من غير المجدي حتى أن نكلف أنفسنا عناء تقديم تفاسير للنص المقدس هذا. ويتحدّى السبحاني سروش بأن لا يبقى في صمت مطبق حيال قضايا كهذه، وأن يوضح موقفه منها لكي لا يبقى طَيّ الكتمان^(٤٣).

ويحمل البعض على سروش لأنه يزعم أنه ينأى بنفسه عن معتقدات المسلمين الشيعة بهدف جعل مفهومَي المهدويّة^(٤٤) والإماميّة^(٤٥) متناغمين مع مفهومَي الديمقراطية والفردانية الحديثين. فسروش يطعن في صحّة الإمامة ظناً منه بأنه يجب على الرسول [صلى الله عليه وآله] ألا ينتخب خليفته، وإن فعل ذلك، كما يعتقد الشيعة، فهو سيخسر مكانته كخاتم الرسل لا محالة^(٤٦)، إذ إن مشيئة الله قد اقتضت أن تنتهي النبوة لجعل بني البشر أكثر نضجاً على المستوى الفكري، لكي يتمكنوا من التخطيط لحياتهم هم وتديرها.

ويعتقد سروش، كذلك، أن الدين وتعاليم النبي [صلى الله عليه وآله] يضطلعان بدور خجول في حياة البشر، ويعتبر أنهما يناسبان الأيام الخوالي، ولا يمكن الاستفادة منهما في عصرنا الراهن إلا قليلاً. ويرى أن في انتهاء النبوة مع النبي محمد [صلى الله عليه وآله] فرصة للإنسان ليقرر مصيره بمفرده حتى في الحياة ببعدها المعنوي. ويرى، من ثم، أن اعتقاد الشيعة بضرورة تمهيد الأرضيّة الاجتماعيّة لعودة الإمام الثاني عشر عائق يحدّ من حرّية الإنسان^(٤٧). وبالطبع، إذا رغب أحد ما بقبول منطق سروش القاضي بأن القرآن الكريم والنبي [صلى الله عليه وآله] بطبيعتهما يحولان دون «إطلاق العنان للعقل»، يصبح الإسلام، أو أي دين آخر، حقيقةً واقعيّةً متعارضةً مع احتياجات الإنسان.

(٤٣) Ja'far Subhānī, "Naqd-e 'Ayat-ullah Subhānī bar Didgāh-e Dr. Surūsh Dar Zemīneh-ye Wahī [Ayatollah Sobhanī's Criticism on Dr. Sroush's Viewpoint on Revelation]" (1386 H.S.), <http://goftoman.parsiblog.com/Posts/22>.

(٤٤) وهو اعتقاد سائد عند الشيعة الإماميّة يقضي بعودة الإمام الثاني عشر بعد طول غياب لنصرة المستضعفين.

(٤٥) وهو اعتقاد الشيعة بإمامة ابن عمّ الرسول [صلى الله عليه وآله] وأحفاده بصفتهم الخلفاء الفعليين للرسول.

(٤٦) A. Soroush, *Abdolkarim Soroush's Reply to Mohammad Saeed Bahmanpour*, retrieved from <http://www.google.com/url?sa=t&ct=jq&q=abdolkarim%20soroush%20s%20reply%20tomohammad%20saeed%20bahmanpour&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.iranian.com%2FOpinion%2F2005%2FSeptember%2FSoroush%2F&ei=5F3wTpYxIXBvSK2ZsB&usq=AFQCNF9az3IPTUzO7No1YK3P7vVChym/A>. Accessed 20 November 2011.

(٤٧) Muḥammad Sa'id Bahmanpūr, "Sang-e Banāy-e Tashayyū' Mas'aley-e 'Imānat va Hujjiyyat-e Qawl va Fi'l-e 'Imām 'Ast [The Cornerstone of Shi'i Thought is Imamah and the Belief in Imam's Speech and Thought is the Ultimate Measure]," <http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=246495>. Accessed 25 November 2011.

ويشير ناقدو سروش إلى أنَّ الأئمة لم يضيفوا شيئاً إلى الدين وتعاليمه، بل إنهم اضطلعوا بحفظ الاثنين معاً. وتعدّ مسائل الفكر والفقه موضع اهتمام الشيعة والسنة على حدٍّ سواء، ولم يعمل الأئمة على حفظها فحسب، بل عكفوا على دراسة القضايا الفكرية والفقهية المستحدثة في إطار الإسلام، عاكسين بذلك دينامية الدين الإسلامي.

هنا، ينتقد عبد الحسين خسرو پناه سروش لأنّه قلّص نطاق تأثير الدين بغضّ الطرف عن مراميه وأهدافه الخالدة^(٤٧). فسروش يعتقد بأنّ الإسلام لا يؤدّي أيّ دور مباشر في الاقتصاد، والاجتماع، وعلم النفس، وميادين أخرى مماثلة، على الرغم من أنّ آيات عدّة في القرآن الكريم، بالإضافة إلى مبادئ أصول الفقه الشيعي، تتناول قضايا دنيوية كهذه على بساط البحث بغية إيصال الإنسان إلى الخلاص باعتباره هدف الدين الأسمى. وتكمن مشكلة سروش الأساس في اعترافه بأحاديث النبي [صلى الله عليه وآله] وآيات القرآن المتعلقة بالآخرة وبالأحداث المستقبلية ورفضه، في الوقت عينه، أحاديث الرسول وآيات القرآن الكريم المتعلقة بالأمور الدنيوية والحياة الاجتماعية على غرار التكاليف الخاصة بالحكومة في الإسلام.

ويعتقد النقاد أنّ ما يقوِّض رؤية سروش للدين يرجع إلى اعتقاده بأنّ التشيع هو نظام فكريّ ثيوقراطيّ. وثمة ما لا بأس به من الكتابات التي تفيد بأنّ سروش يُغفل الاجتهاد المدفوع بالعقل عند الشيعة. والجدير بالذكر أنّ الاجتهاد يعتبر عقل الإنسان مصدر معرفة «مستقلّ»، ويؤيّد قابليّة الإنسان على تقييم قضايا العصر، ويعتقد أنّ بني البشر قادرون كذلك على تسوية الحقوق والعدالة. ووفقاً لهذا المنظور، فإنّ المقاربة الاختزالية التي تبناها سروش في ما يتعلق بختم النبوة، ومقاطعته المتعمّدة للتعاليم الإسلامية، حرّمته من تراث زاخر.

هنا تطفو على السطح عيوب «المثقف الدينيّ» عندما يواجه مشاكل معقّدة كهذه. لا تقتصر المعضلة على قراءة سروش لمفهوم المثقف الدينيّ فحسب، إذ قد وقع عدد من مفكري حلقة «كيان» الأوائل في المأزق عينه. فالمثقف الدينيّ، بحسب تعريفهم لماهيته، هو الذي

(٤٧) 'Abdul-Husayn Khusrū Panāh, "Barresiy-e Sākhīr-e Fikrī va Naqd-e Didgāh-e Dr. Surūsh Darbāre-ye Dīn Hadd-e 'Aqallī, Vahy va Gostare-ye 'Ilm-e Payāmbār [To Investigate Sorush's Intellectual Structure and Views on Minimized Religion, Revelation, and the Realm of the Prophet's Knowledge]." (1389 H.S.), <http://www.foeac.ir/pishkhan/andishe/380-naghd-e-soroosh.html>. Accessed 25 November 2011.

يُعوّل عليه لوضع استراتيجيات بناءً لفهم متبادل مع «الآخر». ولكن يبدو أنهم سهوا عن أن هذا «الآخر» لا يحمل في فيء عبائه طيقاً واسعاً من المناصرين المتدينين فحسب، بمن فيهم أولئك الذين يطرحون تحليلات مغايرة لدينهم عينه، أو مناصري الأديان الأخرى، فمن المجدي أن نعم النظر في الآخرين جميعاً على اختلاف عقائدهم، بما فيهم من ملحدين، ومتدنيين، وفاشيين، وعلمانيين، وماركسيين، وعنصريين، وأتباع الأيديولوجيات الأخرى. بيد أن أعلام حلقة «كيان» لم يطرحوا إطار عمل نظري مرضى لوضع استراتيجية موحدة للتعامل مع الآخر، مع أن هذا الأمر يُعدّ من مسؤولية المثقّف الديني بحسبهم.

فعلى سبيل المثال، أعطى محسن كديفر «المثقّف الديني» أولوية إذ اعتبر أن الهموم الدينية تقع خارج إطار العقلانية والموضوعية والإصلاحية التي يؤمن بها المثقّفون غير الدينيين. واعتقد، لأكثر من عقد من الزمن، أنه يحقّ للمثقّف الديني أن يطعن في صدق أي مفهوم مهما كان بسيطاً، بما في ذلك وجود الله من وجهة نظر الإسلام، وإن كان حذراً في ما خصّ هويته الدينية أثناء الممارسة. فهو يرى أن المثقّف الديني يتبع تعاليم دينه، أي الإسلام ها هنا، وأنه يكيّف أفعاله وأقواله بشكل يتناسب وتعاليم الدين^(٤٨). ووضع كديفر التعددية في إطار «ديني»، على عكس سروش، فهو يعتقد أن الحقيقة المطلقة ترتع في التشيع، ويرى أن أتباع الأديان الأخرى تعرّفوا إلى جزء من الحقيقة ليس إلا^(٤٩).

إلا أنه، لاحقاً، شكك في الإمامة التي تُعدّ من أصول الدين عند الشيعة، وطعن في الصفات الأربع التي يجب أن يتحلّى بها الإمام، والتي يوافق عليها غالبية الفقهاء والعلماء الشيعة. فهو يرفض الاعتراف بولاية الأئمة الإلهية، ويرفض عصمتهم، ومعرفتهم المتأفزيقية الإلهية، ويعتبر أن الرسول لم يوافق على أنهم هم خلفاؤه بالحق^(٥٠). واليوم نستطيع أن نحاجج كديفر نفسه بوصفه «مثقّفاً دينياً» من منظوره السابق عينه. ويعتقد النقّاد أنه حذوا حذو سروش، متنازلاً عن معتقداته الشيعة من أجل النفاذ إلى نموذج شامل متناغم مع «العقلانية الغربية» بدلاً من تحليل الوثائق والنصوص الدينية بموضوعية.

Muhsin Kadivar, *Daghdaghe-hâye Hukûmat-e Dini* [The Concerns on the Religious State] (Tehran: Nashr-e Ney, 1379H.S.), pp. 463-67. (٤٨)

Muhsin Kadivar, *Pluralism-e Dini: Munâzerah-ye 'Abdul-Karim Surûsh va Muhsin Kadivar* [Religious Pluralism: Kadivar-Soroush Debate] (Tehran: 'Intishârât-e Rûznâme-y-e Salâm, 1378H.S./1998). (٤٩)

Muhsin Kadivar, "Bâzkhaneh-ye 'Imâmât dar Partuy-e Nehdât-e 'Imâm-e Husayn [Reading Imamah in Imam Husseini's Movement]," *Sharq Newspaper* (Tehran: March 2006), pp. 713-4. (٥٠)

وفي المعتزك السياسي، ينطبق الأمر ذاته على أعضاء «كيان» الآخرين. إذ توضح منشوراتهم وخطاباتهم أنهم يعدّون الغرب العلماني الحديث، لا سيّما الولايات المتحدة الأميركية بوصفها معقل الرأسمالية، هو ذاك «الآخر» الذي شوّهت صورته داخل المجتمع الإيراني. ويرى الباحثون أنّ هذا المشروع «العالمي» يصبّ جُلّ اهتمامه على الغرب، وبدأ مناصروه بالترويج لنظرياتهم السابقة، ومواقفهم المتطرفة، في أوساط الشعب الإيراني. فقد كتب مصطفى تاجزاده في سيرته الذاتية ما يلي^(٥١):

قبل اندلاع الثورة كنت أدرس في الولايات المتحدة الأميركية. ذهبت إلى هناك في عام ١٩٧٧، وعدت إبان شهر أيلول عام ١٩٧٩، وكنت ناشطاً في مؤسسة الطلبة الإسلامية. وفرضت علينا بعض الظروف أن نقبل بالصراع المسلح [ضدّ الشاه]. كنّا جيلاً ذا بعد واحد لا غير، وكنا متأثرين بشدّة بالخطاب العالمي، وفي بعض الأحيان بالخطاب الماركسي اليساري^(٥٢).

وفي أعقاب الثورة الإسلامية الإيرانية، وفي أواخر ثمانينات القرن الماضي، قال بعض أعضاء «كيان» إنّ علاقتنا مع الغرب «الآخر»، لا سيّما الولايات المتحدة الأميركية، بدأت تتغيّر مسارها، إذ بات بوسعنا أن نعتبر هذا «الآخر» شريك إيران الراهن. فبحسب توصيف سعيد هاجريان، وهو نائب وزير المخابرات السابق، وعمل كذلك في مكتب الدراسات الاستراتيجية عام ١٩٩٠، وهو من أعلام حلقة «كيان»، كان مشروعهم الأساس مشروع تحديد سياسي عملوا من خلاله على أوراق توصية سياسية لإيران، متوسّلين التعريفات الغربية لمفاهيم «المشاركة السياسية»، و«المنافسة»، و«المجتمع المدني»^(٥٣). وحمل الإصلاح السياسي هذا في طياته تغييراً لكثير من العادات الثقافية الراسخة في إيران التي تحتاج إلى تغيير جذري من وجهة نظرهم. وكان من تبعات هذا الإصلاح الوطني بُعد أعضاء «كيان» التدريجي عن القيم الثقافية الإسلامية الوطنية، والدنو من القيم الغربية المتدثّرة بغطاء القيم العالمية.

وإذ دنا أعضاء «كيان»، أكثر فأكثر، من النموذج السياسي الغربي، فقد كانت غيرة (التحويل إلى آخر) «الفهم غير التاريخي» للدين تمرّ بتحوّلات متلاحقة. وأدانوا الذين يقبلون فكرة وجود عناصر دائمة وجوهرية في تفاسير الكتاب والسنة، وبعبارة أخرى،

Muṣṭafā Taj Zādeh, *Payām-e 'Emrūz Monthly Newspaper*, pp. 41-3.

(٥١)

(٥٢) كان موقف الإمام الخميني مغايراً، إذ رفض الحركات المسلحة ضدّ الشاه.

Husayn Salīmī, *Kālbod Shekāfi-ye Dhihniyyat-e 'Islāh Talabān [The Autopsy of the Reformists' Mindset]* (Tehran: Gāmi-e-Nu, 1384 H.S./2005), p. 61.

(٥٣)

وقف أعضاء «كيان» موقفًا نابذًا للباحثين الذين «يعتبرون أن الدين يتجاوز التاريخ (متا-تاريخي)»^(٥٤). وعلاوة على ذلك، صار أعضاء «كيان» ينظرون إلى الذين يؤمنون بأصالة الدين، لا سيما الإسلام، والذين لا يناصرون التعريفات العصرية لمفاهيم الديمقراطية الليبرالية، على غرار حقوق الإنسان، والحرية، والتعددية، على أنهم عالقين في شباك «فهم غير تاريخي» للتعاليم الدينية. أي، بالنسبة إلى «الكيانيين»، يصير «الآخر» هم الذين يؤمنون بنظام اقتصادي وسياسي ديني، ولا يعتبرون العلمانية نظام حكم أصيل يُحتذى به، وبالتالي فهم عاجزون عن فهم الدين في العصر الحديث^(٥٥). وتعتبر «الغیرنة» هذه غاية في الأهمية، ويُعزى سبب ذلك إلى أن مؤسسي «كيان» باتوا منسلخين ومغتربين عن المجتمع الذي تجذروا فيه.

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن النقاش حول مفهوم «المثقف الديني» لا يزال رائجًا في إيران، كما أن الصياغات القائمة على الهوية الدينية، والمحافظة على نظرية تقديم نقدية للعالم، أمر يُنظر له على مستوى رفيع في إيران اليوم. وعلى سبيل المثال يعرف آية الله الخامني المثقف على أنه شخص ملتزم بتعاليم الدين، ولا سيما الإسلام الذي يصبو إلى تغيير ملكات الإنسان وفكره، ويساعد على إيجاد مجتمع «حر وعقلاني»، علمًا بأن آية الله الخامني، وهو مرجع شيعي بارز وقائد سياسي معروف، يحظى باحترام المثقفين الإيرانيين المنحدرين من مختلف الخلفيات الثقافية حتى في فترة ما قبل اندلاع الثورة. ووفقًا لهذا التصور، تكون الحرية الاجتماعية في الإسلام جزءًا من الطبيعة البشرية، وحرية الاختيار حق محفوظ للجميع، على عكس المجتمعات الغربية، إذ يعتقد آية الله الخامني أنها وجدت معرفة وقوة حصريّة لها بغية استغلال الأمم الأخرى لكي تبقى تابعة للغرب. ويعتبر آية الله الخامني أن مهمة المثقف تكمن في تطبيق المعرفة لتطوير أحوال الناس على المستوى العالمي بدلًا من إيجاد حصريّات واضطهادات^(٥٦)، ويرى أن المثقف هو الذي يترفع عن التحيز والأحكام المسبقة لا سيما الدينية منها. كما ويرى مبالغة في التركيز على التحيز الديني إذ

(٥٤) Muḥammad Mujtahid Shabistari, *Naqdī bar Qirā'at-e Rasmi 'az Dīn [A Critique of the Official Reading of Religion]* (Tehran: Tarh-e-Nū, 2002), p. 106.

(٥٥) 'Abdullāh Naṣrī, *Ghoṣṭimān-e Mudernīteh [The Discourse of Modernity]* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e 'Islāmī, 1383 H.S./2003).

(٥٦) 'Alī Khāmenā'ī, "Bayānāt-e Rahbarī dar Jashn-e Fāriq-ut-Taḥṣīlī Dānesh Jūyān Dāneshgāh-e Tarbiyat-e Mudarres [The Supreme Leader's Lecture in the Graduation Celebration in Tarbiyat Modarres University]," (1377 H.S./1988), < <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2900> >. Accessed 2 December, 2011.

ثمة أشكال أخرى للتحيز يجب على المثقف أن يتفادها. ويشير إلى أن التحيز السياسي المرتبط بانتماء الموالين للأحزاب السياسية غالباً ما قوّض روح طلب الحقيقة في أوساط الكثير من المثقفين.^(٥٧)

لقد أطلق مفكرون إيرانيون كثر أسماء عدّة على «المثقف الديني». فعلى سبيل المثال، استخدم شهريار زارشناس مصطلح «المجاهد البصير». ورأى أن هؤلاء يملكون خصائص ست رئيسية، منها: يستقون معرفتهم الأولى من القرآن والمراجع الإسلامية الأخرى، ويقون في بحث دائم، ويهدفون إلى تعزيز هويتهم الوطنية التي يعتبرها الإيرانيون مندمجة مع الهوية الدينية. وهم طلاب عدل، واقفون بوجه الإمبريالية العالمية وبوجه استغلالها للبشر، مثاليون، ويتحلّون بالأخلاق والمعنوية^(٥٨).

حلقة كيان والفكر العلماني

شهد منتصف عام ١٩٩٠ سطوع نجم المفكرين العلمانيين، أو حتّى الملحدّين، في حلقة «كيان»، وهم كانوا على علاقة طيبة مع المؤسسات الأميركية والأوروبية التي أتينا على ذكر بعضها أعلاه. وتشير بعض التقارير إلى الدور الذي اضطلعوا فيه، عمداً أو سهواً، مع شركائهم الدبلوماسيين الأميركيين، أو الأوروبيين، أو حتّى الإسرائيليين أحياناً، بهدف «تغيير النظام» في إيران. وآلت المهمة التي وضعتها هذه الشخصيات على كاهل المثقف إلى إحداث تحوّل في البرادام، إذ أغفل هؤلاء المفكرون مفاهيم من قبيل «المثقف الديني»، «والديمقراطية الدينية»، وبالطبع أقصيت، أو حُذفت، أي عبارة تحتوي على مفردة «تدين» في مطبوعاتهم الجديدة، وفي حلقات بحثهم الموجهة إلى الناشئة، وفي محاضراتهم الأكاديمية كذلك.

ويرينا رامين جهانبگو بشكل ملائم، وبصفته ممثلاً مثالياً لهذه المجموعة، الطريقة التي هدفوا من خلالها إلى طرح الديمقراطية اللبرالية كنموذج يُحتذى به للحكم، وكبديل للنظام السياسي الديني - نظام الجمهورية الإسلامية على سبيل المثال. وعندما اتهمت وزارة

^(٥٧) 'Alī Khāmēnā'ī, "Bayānāt-e Rahbarī dar Didār-e Jam'ī 'az Dānesh Jūyān [The Supreme Leader's Lecture among Distinguished University Students]," (1381 H.S./2002), <<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3156>> Accessed 20 November, 2011.

^(٥٨) Shahrayār Zarshinās, "Bimāri be Nām-e Rūshanfikri [A Disease Called Intellectualism]," (1389 H.S./2010), <<http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=9847>>. Accessed 20 July, 2011.

المخابرات الإيرانية جهانبگلو بالتآمر على الأمن القومي في عام ٢٠٠٦، كان الأخير عضواً بارزاً في حلقة «كيان»، ورئيساً لدائرة الفلسفة المعاصرة في مركز البحوث الثقافية، وعضواً في قسم الفلسفة في جامعة طهران. وكانت إحدى التهم التي وُجِّهَتْ إليه مرتبطة بمشاركتة في مشروع مؤله صندوق مارشال الألماني هدفه التفتيش عن مثقفين إيرانيين يؤدون دوراً في التغيير «الناعم» لنظام الجمهورية الإسلامية^(٥٩).

ويسلّط جهانبگلو الضوء على «الروح الكونية» كغيره من زملائه في الحلقة. وعلى الرغم من أنه لا ينظر إلى الحداثة كظاهرة متكاملة، فإنه يؤكد أن «المحلي» لا يستطيع أن يلتحق بركب التطور ما لم ينضم إلى التيارات «العالمية» عن طريق الحداثة، وعلى الصعيدين التقني والأيدولوجي. فهو ينظر إلى الدين بعين الاختزال، ويرى في الدين والسرديات المجاوزة عوائق تحول دون الوصول إلى الدرب المثالي الذي ينفذ بنا إلى العضوية في عالم معلوم ذو مشروعية^(٦٠).

وفي عهد الرئيس خاتمي، كانت مميزات جهانبگلو الخاصة تلعب لصالحه في عدد من الدوائر. فقد كان مثقفاً مطلعاً على مؤسسات أكاديمية غربية وجمعيات دبلوماسية أميركية، وقد أصدر سلسلة كتب عن كارل بوبر، وأشعيا (إيزايا) برلين، وحنة آرندت، وبول ريكور، وفرانسيس فوكوياما، وروبرت دال، ومارك بلاتر، وريتشارد رورتي، وإيان شايبرو، وأميتاي إيتزبوني، وآخرين. ورمى جهانبگلو في أعماله إلى عرض نسخة عالمية عن الديمقراطية الليبرالية وأعرافها الثقافية التي جذبت مناصريها وألهمتهم.

كما وروج جهانبگلو لنظرية «نهاية التاريخ» التي جاء بها فوكوياما، وعدّ الديمقراطية الليبرالية الأميركية من أكثر أنظمة الحكم نجاحاً. ثم ادعى أن الأنظمة السياسية القائمة على أيديولوجيات مغايرة لتلك المتبعة في أميركا تفتقر إلى القدرة على إيجاد مؤسسات ديمقراطية للسهر على حرية الناس وخصوصياتهم.

ومع إيمان جهانبگلو بنمط الحكومة المثالية التي دعا لها روبرت دال، وهي الديمقراطية الليبرالية، فهو يعتبرها أفضل الممكن من حيث هي فلسفة سياسية، ومن حيث هي نظام حكم، ويدعو الجميع إلى تأسيس الديمقراطية الاشتراكية الليبرالية كما فعل الهنود واليابانيون.

Cavaliers of Cultural NATO, op. cit., p. 200.

(٥٩)

Rāmin Jahānbeḡlū, *Jahānī Būdān [Globalization]* (Tehran: Nashr-e Markaz, 1383 H.S./2005).

(٦٠)

كما يكيل المديح على رؤية مارك بلاتر - ويروج لها - بأن الديمقراطية البرالية وحدها قادرة على تأمين المساواة والمساحة التعددية. وقد كتبت هذه الموضوعات باللغة الفارسية، وأعدت لتلائم جمهوراً إيرانياً.

إلا أن العيب النظري الأساس الذي يشوب أعمال جهانبگو هو أن هذا الأخير يقدم أطراً نظرية مثالية للديمقراطية البرالية، بيد أنه يغض الطرف كلياً عن إخفاقاتها في التطبيق. إذ سها عما صاحب هذه الأنظمة من معايير مزدوجة متأصلة فيها، ومن عدم مساواة بين الناس، ومن ضحايا الاستعمار الذين لا يحصوا عدداً، ومن الإمبريالية، ومن الاحتباس الحراري، ومن الإمبريالية المحدثة، ومن الحروب التي شنت على المجتمعات البشرية باسم الديمقراطية البرالية، لا سيما الديمقراطية الأميركية البرالية.

أما الخارطة الحضارية التي رسمها «الكيانيون» فخارطة إقصائية، تقرّ أمّا وتستبعد أخرى. فهم يضرّبون بإنجازات أم معيّنة عرض الحائط، على غرار الإنجازات الحضارية التي حققتها البلدان ذات الحضارة العريقة كحضارة آسيا الشرقية (يبدو أن جهانبگو يجعل استثناءً وحيداً للدلاي لاما)، أو إنجازات المسلمين التاريخية، سواء في الماضي أو الحاضر. ولا يزال أعضاء «كيان» في صمت مطبق حيال التاريخ الأسود الذي عمّ الهند، مثلاً، نتيجة الاستعمار. ويعتبرون أن أقصى مقاومة يمكن أن يُديها المرء هي مقاومة الماهاتما غاندي «اللاعنفية»^(٦١)، بحسب تفسيرهم لها بالطبع، فهم لا يثنون أبداً على إيران، أو على أي حركة مقاومة معاصرة، كتلك القائمة في لبنان، أو في فلسطين.

وعليه، يرى جهانبگو أن المحيط البرالي، لا غير، يُفضي إلى تطوّر المثقف، فهو النظام الذي يمكن فيه «أن تتعارض الأفكار والآراء»^(٦٢). بل هو يعبر عن ازدرائه لأي رؤية أخرى، فيستخدم مصطلح «المجتمع الخانع»، لوصف المجتمعات التي تشتت قواينها من السرديات المجاوزة كالدين، أو السنن التاريخية^(٦٣). ويعتبر أن الأنظمة الدينية قاطبة أنظمة توتاليتارية وفئوية، تتمر «بمجموعات خانعة [...] منغلقة»، حيث لا مجال لمساءلة البنى الاجتماعية على حدّ زعمه. وفي مثل هذه المجتمعات، تُجهض جهود المثقفين جميعاً، لأنه يدعي أن انتقاد التعليمات الرسمية فيها يُرفض ويُكبج.

See, *Moderns*, op. cit.

(٦١)

Rāmin Jāhānbegū, *Mudernīteh, Dimūkrāsī, va Rūshanfīkrān* [Modernity, Democracy, and Intellectuals] (Tehran:

(٦٢)

Nashr-e-Markaz, 1376 H.S./2006), p. 78.

Ibid, pp. 95-111.

(٦٣)

ويتوسّل جهانبگلو بمفهوم «الحرية السلبية» - أي إزالة العوائق التي تحول دون الحرية - الذي جاء به أشعيا برلين، معتبراً أنها فكرة مفتاحية يجب الاستثمار فيها في مجتمع كالمجتمع الإيراني. فقد اعتبر أنّ الحرية السلبية هذه تنسب على التعددية وتمنح أفراد المجتمع الحرية والقدرة على الاختيار ليتحمّلوا وزر أعمالهم. ويرى جهانبگلو أن لا معوّل على مساعي المثقّفين ما لم تُرفض «رغبة بناء مجتمع موحد القيم» رفضاً قاطعاً، وهذه الفكرة، بحدّ ذاتها، قائمة على أسس شموليّة مطلقة كما لا يخفى. ويخلص جهانبگلو إلى القول إنّ المجتمعات التي لا تُغيّر مبادئها لا سيما الدينية منها، حيث تسود الأحكام القاطعة على إرادة البشر، أو على التركيبات السياسيّة الدينيّة، هي مجتمعات بعيدة كلّ البعد عن الفكر الثقافيّ السليم بخلاف المجتمعات اللبراليّة. وما أثار حفيظة النقاد أنّه اعتبر أنّ المجتمعات اللبراليّة، لا سيما الغربيّة منها، وحدها قادرة على إيجاد معايير معرفيّة رفيعة. فوفقاً لوجهة النظر هذه، فإنّ المجتمعات الدينيّة، كالمجتمع الإيراني، لا تعدّ مكاناً مناسباً للفكر الثقافيّ البناء، ذلك أنّ فكرة الحرية السلبية لم تطبّق فيها^(٦٤).

ويظهر تعارض جوهريّ في خطاب جهانبگلو اللبراليّ، إذ استبعد غالبية الشعب الإيراني التي تملك ميولاً دينيّة عن هذا المشهد التعدديّ. ويتجلّى هذه التعارض في قوله:

بإمكان رجل الدين أن يكون مثقّفًا، ولكن ينبغي التدقيق في التعارض القائم بين تديّنه وثقافته. وتكمن المشكلة الأساس في أنّ المثقّف يبقى في بحث مستمرّ ودائم عن الحقيقة المطلقة، أمّا رجل الدين فيعتبر أنّه توصّل إلى الحقيقة المطلقة عبر معتقداته الدينيّة. ولهذا السبب لا يعتبر المثقّف أبدًا أنّه توصّل إلى الحقيقة الحتميّة، بل هو يعارض هذه الفكرة على الدوام. لذا، حرّي برجل الدين أن يتخلّى عن جزء من معتقداته لكي يسلّط الضوء على جزئها الآخر^(٦٥).

وبغضّ الطرف عن مدّعيات الصدق الكثيرة التي قدّمها جهانبگلو في خطابه أعلاه، فإنّه لا يقدّم محاولة جادّة لتسويق اتّهاماته. وعلى الرغم كثرة مراجعته للكتب، ومقابلاته، فهو لم يجر يوماً مقابلة مع رجل دين مسلم مخضرم لنرى كيف يكون جديرًا بأن يحرز لقب مثقّف وفقاً لمعايير جهانبگلو الخاصّة.

Ibid, pp. 78-83.

(٦٤)

Rāmīn Jahānbeglu, "Rūshanfīkrān va Demūkrāsī [Intellectuals and Democracy]," *'Āṣr-e 'Āzādēgān Newspaper* (٦٥) (Tehran: 1378H.S./October 1999), p 15.

لم يبلغ جهانبگلو دور الدين في أداء المثقف فحسب، بل استخدم معايير مزدوجة لاستبعاد رجال الدين من محفل الثقافة. فهو يعتقد أن كون المرء باحثاً دينياً يقصيه لا محالة من الخطاب الثقافي.

تكشف لنا هذه التوصيفات السلطوية التي يتقدم بها جهانبگلو وأضرابه للمثقف الشيء الكثير. فمن جهة يدعون المثقف إلى العقلانية الفائقة، والتحرر من القيود المذهبية الضيقة، ومن جهة أخرى يمتلكون الجراءة على فرض أحكام على التفكير السليم، أحكام تماشى مع تحليلهم للديمقراطية اللبرالية، لا سيما نموذجها الأميركي.

خاتمة

إن المسار الذي قطعته حلقة «كيان»، بوصفها حلقة ثقافية تنشد الإصلاح في إيران، يحمل في جنباته حكاية الضغوط التي تفرسها المدارس والمؤسسات الفكرية الحديثة. لقد نأى الخطاب الثقافي العالمي تحت وطأة المؤسسة المهيمنة لبعض التعريفات الخاصة بمفاهيم من قبيل «العالمية» و«العلماني»، بحيث بات إحراز لقب «المثقف» تحدياً ماثلاً أمام المثقفين الذين يفكرون أو يقرّون بوجود قيم أخرى خارج حدود هذا الخطاب.

أسست حلقة «كيان» بعد الثورة الإسلامية على يد ثوار إيرانيين راديكاليين سابقين ضمّوا إلى صفوفهم مفكرين وباحثين متدينين كانوا يعدّون متطرفين آنذاك، وكان من المفترض أن تكون الاستقلالية في الفكر، والمساحة النقدية إزاء الغرب، جوهر نقاش هذه الحلقات. والجدير بالذكر أن أعضاء هذه الحلقات كانوا من أوائل المفكرين الذين دعوا إلى الفكر الثوري المناوئ للإمبريالية في إيران.

إلا أن أعضاء «كيان» خسروا شعبيّتهم في أوساط المجتمع الإيراني تدريجياً. واعتقد كثير من الناس أنهم «غريبوا ذاتهم» عن المجتمع، لأنهم وقعوا في شباك المقاربات الغربية «الشمولية» التي تروّج لها خطابات المثقفين في الغرب. وأضحّت الشمولية التي سعوا جاهداً إلى إحرازها تغريبهم عن المجتمع الذي زعموا أنهم شركاء فيه.

وحاول مؤسسو «كيان» أن «يوائموا» بين المعتقدات الإسلامية عند علماء الدين والمثقفين وبين الخطاب الثقافي السائد. وعليه، بدأوا يصدعون برويتهم الجديدة للمفاهيم وللأفكار التي يروّجها المفكرون الغربيون، ألا وهي الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع

المدني. ورمى بعضهم، على غرار عبد الكريم سروش، إلى تسليط الضوء على قدرة المثقف الديني على رَأب الصدع المزعوم القائم بين التقاليد الإسلامية والمتطلبات العصرية. أما في عيون النقاد فإن نقاشاتهم حدت بهم إلى الهاوية، نحو خطاب تنويري تدور رحاه حول العلمانية، والتعددية، والليبرالية، والرأسمالية الليبرالية. والجدير بالذكر أن طرحهم لم يستثر النقد في إيران فحسب، بل فند كثير من المفكرين الغربيين غموض نظرياتهم وبعدها عن التطبيق.

ومن سخرية القدر أن خفوت نجم رؤية «كيان» الفلسفية أفضى إلى تعزيز شريحة مختلفة من المثقفين الإيرانيين الذين كان قد اعتبرهم الشعب الإيراني، يوماً ما، أكثر بعداً عن نسيج المجتمع الإيراني المسلم. وعندما كان أعضاء «كيان» يروجون لنموذج الديمقراطية اللبرالية خاصتهم أغفلوا، بل تجاهلوا، العناصر الأساس التي تنسج الهوية الإيرانية، علماً بأن هذه العناصر ناشئة من لدن الإسلام^(٦٦). وإذا ألقينا نظرة على كتاباتهم، لاسيما كتابات جهانبگلو، العضو البارز في المجموعة، نستشف أنه يعتبر الدين والأيدولوجيا من صنف الخطاب المجاوز (متا-خطاب)، أو أمراً يجب تجنبه لكي يمسي المفكر مثقفاً حديثاً ذا مشروعية. ويعتبر أعضاء «كيان»، كما المستشرقون، أن الديمقراطية اللبرالية، وتقاليد النفاذية، و«حقائقها»، هي المحطة الأخيرة التي تسمح لوعي الإنسان بأن يبلغ أتمه. واللافت أن المسلمين والإيرانيين مستبعدون من الصورة التعددية المثالية التي رسمها أعضاء «كيان» لجنتهم اللبرالية الفاضلة.

وقد آل تأثر مثقفي «كيان» بالخطاب الثقافي السائد في الغرب، إلى استبعاد الثقافوية من الخطاب المحلي والقومي، أو حتى اعتبارها مفردة مثيرة للتهكم. واعتبر كثير من الإيرانيين أن هؤلاء المثقفين «ممسوسون بالغرب»، ومتكبرون، ومتأمركون، في بلد لا يزال يتوجّه بالنقد اللاذع إلى هيمنة الفكر الغربي.

(٦٦) أظهر تقرير صادر عن منظمة الرأي العام العالمي World Public Opinion عام ٢٠٠٧ أن غالبية الشعب الإيراني (٦٢٪) تعتبر هويتها «جزءاً من دينها (أي الإسلام)»؛ تصفحه على:

http://www.worldopinion.org/pipa/pdf/jan07/Iran_Jan07_pt.pdf

ما الفلسفة؟^(١)

جيل دولوز وفليكس غتاري

ترجمة جمال نعيم^(٢)

الفلسفة، في نظر دولوز، هي فنّ اختراع الأفاهيم وابتكارها وصنعها، أو هي بالأحرى فنّ إبداع الأفاهيم. والأفهوم هو فعل فكري محض، يعبر عن فكر ضروري، ويكون بمثابة إجابة عن مسألة جديدة يتم ابتداعها في الفلسفة. وهو، بهذا المعنى، مُنْشئ للمعرفة أكثر مما هو حصيلة لها. فالفلسفة ليست بحثاً عن الحقيقة، والحقيقة الفلسفية ليست مطابقة القول للواقع، لأنّ لكل أفهوم حقيقة خاصّة به بالنسبة إلى الأفق المتحرّك الذي ينشأ فيه، أو بالأحرى بالنسبة إلى الحدس الأساسي لدى الفيلسوف. الفلسفة، إذاً، نشاط مُنتج لكيانات خاصّة بها، وبذلك، تتميز الفلسفة عن العلوم والفنون التي ليست بحاجة إلى الفلسفة لتقوم، والتي تهتمّ بإبداعاتها الخاصّة بها، والتي من خلالها تُفكر الإنسان والحياة والكون. ومع ذلك، هناك صلات يمكن أن تنشأ بين الفلسفة والعلوم والفنون.

مفردات مفتاحية: دولوز؛ الفلسفة؛ الأفهوم؛ الأمثل؛ الصديق والحكيم؛ مسطح المحايثة.

مقدمة بقلم المترجم

في ما يلي ترجمة عن الفرنسية لنصّ أساسي في أثر دولوز الفلسفي، وهو مقدّمة كتاب ما الفلسفة؟ الذي ألفه دولوز مع صديقه فليكس غتاري. وهو نصّ فلسفيّ مكثّف جداً يختصر كتاب ما الفلسفة؟، وبإمكانه الإضاءة على كلّ أثر دولوز. وقد نُشر هذا النصّ بتوقيع دولوز منفرداً في المجلّة الفصلية *Chimères* التي كان يصدرها دولوز وغتاري، في عددها الثامن، في شهر أيار من سنة ١٩٩٠، أي قبل عشرة أشهر تقريباً من صدور ما الفلسفة؟. وقد أشرنا في الهامش إلى أهمّ ما كان موجوداً في النصّ الأوّل، وتمّ حذفه في مقدّمة الكتاب.

(١) انظر، G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions De Minuit, 1991).

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

ومن الجدير بالذكر أن هذا النص قد تُرجم مرّتين إلى العربيّة في إطار ترجمة ما الفلسفة؟ وفقاً لما يلي:

١. جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة جورج سعد، الطبعة ١ (بيروت-باريس: دار عويدات الدوليّة، ١٩٩٣).

٢. جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، الطبعة ١ (بيروت-باريس: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ١٩٩٧).

ونحن لا نرى بأساً في إعادة ترجمة ما الفلسفة؟ مرّة ثالثة في ضوء ما توصّلنا إليه في دراستنا التي كانت تحت عنوان «جيل دولوز وتجديد الفلسفة»^(٣). وعليّنا أن نهتمّ، عند ترجمة دولوز، بالأسلوب الذي يكتب به بقدر ما نهتمّ بالمضمون، لأنّ دولوز من الفلاسفة الكبار الذين ابتدعوا لغةً غريبةً داخل اللغة ذاتها. فالمضمون والأسلوب يعملان بالمنطق ذاته، وعلى الأسلوب أن يعكس المضمون ويجسّده.

مقدّمة؛ هكذا إذا السؤال

ربّما لا نستطيع طرح سؤال ما الفلسفة؟ إلّا آجلاً، عندما تحين الشيخوخة، وساعة الكلام عينيّاً. فمراجع البحث، في الواقع، جدّ قليلة. وهو سؤال نظرحه باضطراب مكثوم، في منتصف الليل، عندما لا يعود لدينا ما تتساءل عنه^(٤). وكنا نظرحه، في السابق، ولم نتوقّف عن طرحه، لكن بطريقة جدّ ملتوية أو غير مباشرة تماماً، جدّ مصطنعة و جدّ مجردة، وكنا نعرضه، ونسيطر عليه بشكل عابر أكثر ممّا كنّا مفتونين^(٥) به. فنحن لم نكن فنوعين بما يكفي^(٦). وكان لدينا رغبة قويّة للاشتغال بالفلسفة، ولم نكن نتساءل عمّا هي إلّا عبر تمرين في الأسلوب^(٧)؛ لم نكن قد وصلنا إلى هذا المستوى من اللا-أسلوب حيث بإمكان

(٣) انظر، جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).

(٤) ورد في النصّ الأوّل: «لكن يمكن لتأنيده أن تكون هائلة». المترجم.

(٥) حالنا في ذلك كحال من وقف أمام امرأة رائعة الجمال فأقرّ بسرعة بجمالها من دون أن يحدّق فيها جيّداً، ويكشف أسرار جمالها وخفاياه. المترجم.

(٦) إذ كنّا نحاول التّطع لسؤال لم يحن أوانه بعد. لذا لم تكن الإجابة كافية. المترجم.

(٧) يعتبر الأسلوب عن مضمون فكريّ معيّن، إذ يعمل الأسلوب والمضمون بمنطق واحد. من هنا كانت الإجابة عن سؤال «ما الفلسفة؟» في السابق تمريناً في الأسلوب حيث لم نكن قد وصلنا بعد إلى انعطاف حاسم في الستام، بإمكاننا أن نعبّر عنه

المراء أن يقول أخيراً: ما الذي عملته طيلة حياتي؟ فهناك حالات تمنح فيها الشيخوخة -لا- شباباً أبدأً، بل على العكس حرية سيّدة وجوباً محضاً، حيث تتمتع بأوان نعمة بين الحياة والموت، فتنسّق كل أجزاء الآلة لترسل إلى المستقبل خطأ يجتاز العصور: لوتيتيان^(٨)، تورنر، مونيه^(٩). فقد اكتسب تورنر العجز، أو انتزع، حقّ توجيه الرسم على طريق مقفرة بلا رجعة، لم تعد تميّز عن سؤال أخير. وربما تطبع حياة رانسي شيخوخة شاتوبريان، وبداية الأدب الحديث^(١٠) معاً. وتقدّم لنا السينما أيضاً مواهبها للعصر الثالث، حيث يمزج إيفانسان مثلاً ضحكته بضحك الساحرة في الريح العاصفة. وكذلك الأمر في الفلسفة، فإن نقد المحاكمة لكنت هو مؤلف شيخوخة^(١١)، ومؤلف متفكّل لن يتوقّف خلفاؤه عن الجري وراءه: [ففيه] تجتاز كلّ ملكات الذهن حدودها، هذه الحدود نفسها التي كان كنت قد ثبّتها بعناية شديدة في كتبه خلال مرحلة نضجه.

نحن لا نستطيع أن نطمح إلى نصاب كهذا. فبكل بساطة قد حانت الساعة بالنسبة إلينا لنسأل ما الفلسفة. ولم نكن قد توقّفنا عن فعل ذلك في السابق، وسبق أن كان لدينا جواباً لم يتغيّر: الفلسفة هي فنّ تكوين الأفاهيم^(١٢) واختراعها وصنعها. ولكن ما كان يجب أن يستجمع الجواب السؤال وحسب، [بل] كان يجب أيضاً أن يحدّد ساعة السؤال ومناسبتها، ظروفه، مشاهدته وشخصياته، شروطه ومجاهيله^(١٣). كان يجب أن نستطيع طرحه «بين أصدقاء» كبّوح أو وثوق، أو بوجه العدو كتحديّ، والوصول في الوقت نفسه، إلى تلك الساعة، بين الكلب والذئب^(١٤)، التي نرتاب فيها حتّى من الصديق. إنها ساعة نقول فيها:

بأسلوب جديد، هو أقرب إلى اللا-أسلوب. إذا، بعكس اللا-أسلوب قفزة أو تحوّلاً في السنّام. وهذا ما يحصل أحياناً لدى بعض أولي النعمة في مرحلة الشيخوخة. المترجم.

(٨) ورد في النصّ الأوّل Matisse بدل Le Titien. المترجم.

(٩) Cf. *L'oeuvre ultime, de Cézanne à Dubuffet*, préface de Jean-Louis Prat (Fondation Maeght).

(١٠) Barbéris, *Chateaubriand* (Paris: Larousse).

(١١) «إنّ رانسي، كتاب حول الشيخوخة كقيمة مستحيلة، هو كتاب كتب ضدّ الشيخوخة في السلطة: إنّه كتاب الانقراض الشاملة حيث تتأكّد سلطة الكتابة وحدها».

(١٢) إن نقد المحاكمة ليس كتاباً مكتملاً لكناني النقد الآخرين وحسب، بل هو كتاب مؤسّس لهما، حيث يكشف كنت قفراً أعمق من قعرهما. المترجم.

(١٣) الأفاهيم هو فعل تفكير، إنّه مُنشئ للمعرفة أكثر ممّا هو حصيلّة للمعرفة. لذا ترجمنا كلمة concept بأفاهيم بدلاً من مفهوم. لهذا، يمكن القول إنّ الحقيقة الفلسفيّة لا تقع خارج القول الفلسفي، لأنّ الأفاهيم الفلسفيّة بحصر المعنى، أي التي تُعنى بشؤون الفكر المحض، تغطي الأشياء حقيقة جديدة. من هنا كانت الفلسفة أنطولوجياً لا أنتربولوجياً. المترجم.

(١٤) يشير دولوز هنا إلى التوجّه الجديد في الفلسفة الذي يعود إلى الرواقين الذين اهتموا بسؤال الحدث، وأهمّلوا سؤال الماهية. لذا تأتي أسئلة «متى؟»، «أين؟»، «من؟»، «في أيّ حالة؟»، في الطليعة، ويصبح سؤال «ما هو؟» ثانياً. المترجم.

(١٥) تعبير بالفرنسيّة يعني بداية الليل، أي الغسق. المترجم.

«كان ذلك، لكنني لا أعرف ما إذا أحسنت القول ولا ما إذا كنتُ مقنعًا كفاية». ونكتشف أنه قلما بهم إن كنا أحسنًا القول أو كنا مقنعين، إذ على أي حال، إن الأمر هو كذلك الآن.

الأفاهيم، كما سنرى ذلك، بحاجة إلى شخصيات أفهومية تسهم في تعريفها. والصديق^(١٥) هو تلك الشخصية التي يُقال عنها إنها تشهد على أصل^(١٦) يوناني للفلسفة: فقد كان لدى بقية الحضارات حكماءها، في حين يقدم الإغريق هؤلاء «الأصدقاء» الذين ليسوا مجرد حكماء أكثر تواضعًا. قد يكون الإغريق هم الذين صَادَقُوا على موت الحكيم، واستبدلوه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة^(١٧)، هؤلاء الذين يبحثون عن الحكمة، لكنهم لا يملكونها بشكل قاطع^(١٨).^(١٩) ولكن قد لا يوجد بين الفيلسوف والحكيم فرق في الدرجة فقط، كما لو كان الأمر يتعلق بسلم: فالحكيم العجوز الآتي من الشرق يفكر ربما عبر الصورة^(٢٠)، في حين يخترع الفيلسوف الأفهوم ويفكره. لقد تغيرت الحكمة كثيرًا. وبالمثل، أصبح من الصعب بمكان معرفة ما يعنيه الصديق، حتى لدى الإغريق وخصوصًا لديهم. هل كان الصديق يعني نوعًا من الحميمة القديرة، نوعًا من الذوق المادي، وإمكانًا ما، كما هو حال التجار مع الخشب: فالتجار الماهر [يوصفه نجارًا] هو خشب بالقوة، إنه صديق الخشب؟ السؤال مهم لأن الصديق، كما ظهر في الفلسفة، لم يعد يعني شخصية برانية، مثلاً أو ظرفاً أمبرياً، بل حضوراً جوائياً في الفكر، شرطاً لإمكان الفكر نفسه، مقولة حية، ومعيشاً مجاوزاً^(٢١).^(٢٢)

(١٥) من الضروري أن نشير هنا إلى أن ترجمة ami إلى العربية تحمل معنى الحب أيضاً، إذ إن الصداقة هنا تحمل معنى المودة والمحبة. المترجم.

(١٦) يحسم دولوز الأصل اليوناني للفلسفة. فالفلسفة يونانية، وإن كان الفلاسفة الأوائل غرباء، أو قريين من الحكماء. الفلسفة محبة الحكمة، لكنها ليست بحكمة. لذا تختلف الفلسفة اليونانية عن الحكمة الشرقية. وقد حدّد دولوز للفلسفة ثلاثة شروط مبدئية (الأفهوم)، والشخصية الأفهومية، ومسطح المحايثة، وثلاثة شروط واقعية (الصداقة، والمحايثة، وتبادل الآراء). ومن الواضح أن هذه الشروط لم تكن توجد في المجتمعات الشرقية القديمة. لذا أنتجت هذه المجتمعات حكمة وليس فلسفة. المترجم.

(١٧) الفيلسوف صديق الحكمة وليس حكيمًا. الحكمة شأن من شؤون الآلهة، أو من ينوب عنها من رجال الدين، أو رجال السياسة؛ أما الفلسفة فتتمثل وجهات نظر لا يهم فيها الصواب والخطأ بقدر ما يهم طرحها بحد ذاته. المترجم.

(١٨) ورد أيضاً في النص الأول: «ومع ذلك فإن قليلاً من المفكرين تساءلوا عما كان يعنيه «الصديق» حتى لدى الإغريق وخصوصاً لديهم». المترجم.

(١٩) A. Kojève, "Tyrannie et sagesse", in L. Strauss, *De la tyrannie* (Gallimard), p. 235.

(٢٠) يتميز التفكير من خلال «الصور» باستعماله للاستعارة والمجاز والأساطير والأمثال. وهذا ما تتميز به الحكمة الشرقية القديمة. وهو يختلف عن التفكير عبر الأفهوم الذي هو تفكير عقلائي صرف. المترجم.

(٢١) ورد في النص الأول أيضاً: «وعنصراً منشأً للفكر». المترجم.

(٢٢) يمثل المجاوز الشروط الجوانية، أو القليّة، أو المبدئية للفكر، بما هو كذلك، بغض النظر عن موضوع المعرفة. وقد اتدع كنت هذا الأفهوم مع أن الكلمة كانت موجودة قبله في القرون الوسطى، لكنها كانت قريبة من لفظ المفارقة أو المتعالي، كما أنها كانت نادرة الاستعمال. يقع المجاوز في مقابل الأمبري أو الواقعي، بينما يقع المفارقة في مقابل المحايث. تنهت الفلسفة بما

يُنزل الإغريق، مع الفلسفة، ضربةً قويّةً بالصدق الذي لم يعد على صلة بآخر، بل بـ«كيان»، بـ«أوضاع»^(٢٣)، بـ«ماهية»^(٢٤). [يُقال] صديق أفلاطون، وأكثر من ذلك صديق الحكمة، صديق الحق أو الأفهم، صديق الحقيقة وصديق الله. فالفيلسوف خبير بالأفاهيم، يعرف أيها غير قابل للحياة، اعتباطي أو قلق، لا يصمد لحظةً واحدة، وأيها على العكس جيد الصنع ويشهد على إبداع، وإن كان مقلِّعاً أو خطراً.

ماذا يعني الصديق عندما يصبح شخصيةً أفهوميةً، أو شرطاً لممارسة الفكر؟ أو عاشقاً^(٢٥)، أليس هو بالأحرى عاشقاً؟ ألن يدخل الصديق من جديد، حتّى في الفكر، صلةً حيويّةً مع الآخر الذي كنّا قد ظننّا أنّنا استبعدناه من الفكر المحض؟ أو ليس المقصود أيضاً شخصاً آخر غير الصديق أو العاشق؟ لأنّه إن كان الفيلسوف صديق الحكمة أو عاشقها، أليس هذا لأنّه يسعى جاهداً إلى التقرب منها بالقوة بدلاً من امتلاكها بالفعل؟ إذاً، قد يكون الصديق أيضاً الطامح [الخاطب]^(٢٦)، وما يُقال عنه إنّهُ صديقه هو الشيء الذي يقع عليه الطلب، وليس الشخص الثالث الذي قد يصبح على العكس منافساً؟ فقد تحتوي الصداقة على رغبة تنافسية تجاه المنافس بقدر ما تحتوي على نزوع عشقيّ تجاه موضوع الرغبة. وعندما تستدير الصداقة نحو الماهية، يصبح الصديقان مثل الخاطب والمنافس (لكن من يميّزهما؟). وبناءً على هذه السمة الأولى، تبدو الفلسفة شيئاً يونانياً يتفق مع إسهام المدن: كونها كوّنت مجتمعات أصدقاء أو متساوين، لكن أيضاً كونها أكّدت فيما بينها، وفي كلّ واحد منها، صلات تنافسية، حيث يتقابل طامحون [خاطبون] في كلّ الميادين، في الحب، في الألعاب والمحاكم والقضاء والسياسة، وحتّى في الفكر الذي قد لا يجد شرطه في الصديق وحسب،

هو مجاوز، بما هو مبدئي، وتهمل ما هو واقعي، ما هو أميريّ. لذا نقول إنّ سؤال الوجود في الفلسفة هو سؤال ثانوي. من هنا لا يمكن معارضة الفيلسوف بأمثلة أميرية، لكن بإمكاننا أن نوجّه النقد إلى بنية المجاوز لديه، إلى المستوى المجاوز في فلسفته. وقد جاء في الآية ١٣٨ من سورة الأعراف في القرآن الكريم، ما يلي: «وَيَجَاوِزُ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَمْكُونُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَوْسَى ابْنُ لَآءِ كَانَا لَهُمْ آتَاءٌ قَالُوا إِنَّمَا قَوْمٌ يَمْكُونُ ۖ مِنْ هُنَا، فَإِنَّ الْخَلْقَ الْمَجَاوِزَ يَجَاوِزُ بَنِي الْمَوْسُوعِ وَيَحْكُمُ بِهِ وَيَقُولُ كَمَا هُوَ الْخَلْقُ لَدَى كَنْتِ الَّذِي تَكَلَّمُ عَلَى الْأَفَاهِيمِ الْفَاهِمَةِ الْمُحَضَّةِ، وَعَلَى حَسَنِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ بوصفها بنية الذهن القليلة أو المجاوزة التي تشي الموضوع فلا تتركنا الأشياء إلا كظاهرات، أمّا الأشياء في ذاتها فتبقى خارج دائرة المعرفة البشرية. ويتابع دولوز كنت، فيتكلم على توجهات الفكر واتجاهاته ومحاوره التي تتحكم في إبداع الأفاهيم المشنة بدورها للمعرفة. المترجم.

(٢٣) استعمل دولوز في النصّ الأوّل مصطلح *Objectivité* بدلاً من *Objectité*.

(٢٤) أضاف دولوز في النصّ الأوّل: «هذا ما تعبر عنه حقاً العبارة التي لطالما استشهد بها والتي يجب ترجمتها بـ«أنا صديق بيار، صديق بولس، أو حتّى صديق أفلاطون الفيلسوف»». المترجم.

(٢٥) هنا أيضاً نصّح ترجمة *amant* بحبيب. المترجم.

(٢٦) ترجمنا كلمة *prétendant* هنا بالخاطب لأنّها تضمّن المودة التي تؤدّي إلى طلب اليد من المحبوب. المترجم.

بل في الخاطب والمنافس (الديالكتيك الذي يعرفه أفلاطون بالمشادة *lamphibetesis*). تنافس الرجال الأحرار هو العُبابُ قوَى معَممة: الآغون^(٢٧). وعلى الصداقة أن توفق بين كمال الماهية وتنافس الخاطبين. أوليست هذه مهمة كبيرة جدًا؟

الصديق والعاشق والطامح والمنافس هم تعينات مجاوزة لا تفقد لهذا وجودها الشديد والمتحرك في شخصية يعينها، أو في عدة شخصيات. والآن، عندما يستعيد موريس بلانشو، الذي ينتسب إلى المفكرين القلائل الذين يهتمون بإعادة الاعتبار لمعنى كلمة «صديق» في الفلسفة، هذه المسألة الداخلية لشروط الفكر بما هو كذلك، ألا يدخل هو أيضًا شخصيات أفهومية جديدة إلى داخل المفكر الأكثر نقاءً، شخصيات قليلة الانتماء إلى الإغريق هذه المرة، وآتية من مكان آخر كما لو كانت قد مرت بكارثة تجرّها نحو علاقات حيّة مرفوعة إلى مستوى الميَّزات القبلية^(٢٨): تغيير مسار، نوع من التعب، نوع من الضيق بين الأصدقاء يبذل الصداقة نفسها إلى فكر الأفهوم. بما هو ربية وصبر لامتناهيان^(٢٩)؟ إن لائحة الشخصيات الأفهومية غير مغلقة أبدًا، ولهذا تلعب دورًا مهمًا في تطور الفلسفة أو تحولاتها؛ وعلينا أن نفهم تنوعها من دون اختزالها إلى وحدة الفيلسوف اليوناني المعقدة سلفًا.

الفيلسوف صديق الأفهوم، إنّه أفهوم بالقوة^(٣٠): هذا يعني أنّ الفلسفة ليست مجرد فنّ تشكيل الأفاهيم واختراعها، أو صنعها، لأنّ الأفاهيم ليست بالضرورة أشكالاتا واكتشافات أو منتجات. الفلسفة، بشكل أكثر دقة، هي الفرع المعرفي^(٣١) الذي يقوم على إبداع الأفاهيم. فهل يصبح الصديق صديق إبداعاته الخاصة؟ أو لا يحيل فعل الأفهوم إلى قدرة الصديق في وحدة المبدع وصنوه؟ إبداع أفاهيم جديدة دائمًا، هذا هو موضوع الفلسفة. ذلك لأنّ الأفهوم يجب أن يُبدع فإنه يَرَجع إلى الفيلسوف بما هو ذلك الشخص الذي يمتلكه بالقوة، أو لديه القدرة والصلاحية على ذلك. ولا يمكن الاعتراض [على ذلك] بأنّ الإبداع يقال

Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IV, 5.

(٢٧) انظر، مثلاً،

وقد أولى ديتيان وفيرنان عناية خاصة بتحليل هذه الجوانب من المدينة.

(٢٨) يبقى الفيلسوف صديق الحكمة، لكن تتغير سمات الصداقة بعد الحروب الدموية والفظائع التي مرت بها أوروبا. المترجم.

(٢٩) حول علاقة الصداقة بإمكان التفكير في العالم الحديث، انظر،

M. Blanchot, *l'amitié et l'entretien infini: le dialogue des deux fatigués* (Paris: Gallimard, 1971); et D. Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire* (Paris: Nadeau).

(٣٠) لذا أمكن لدولوز أن يرسم بور تربهايات أفهومية للفلاسفة الذين قرأهم، لاسيما لفوكو في كتابه الذي سَمّاه فوكو. وكان هذا الكتاب بمثابة صنو حقيقي له. المترجم.

(٣١) فضلنا ترجمة discipline بالفرع المعرفي لأنّ ترجمتها بالفنّ المعرفي، كما ورد لدى ابن خلدون، تثير التباسًا في هذا النصّ نظرًا للتمييز الحاصل بين الفلسفة وكلّ من الفنّ والعلم. المترجم.

بالأحرى عن المحسوس والفنون، ما دام الفن يُوجد كيانات روحية، وما دامت الأفاهيم الفلسفية هي أيضًا «إحساسات». العلوم والفنون والفلسفات هي، حقيقةً، مبدعةٌ بشكل متساوٍ، مع أنه يعود إلى الفلسفة وحدها إبداع الأفاهيم بالمعنى الدقيق. فالأفاهيم لا تنتظرنا جاهزةً سلفًا، كأجرام سماوية. وليس هناك من سماء للأفاهيم. فهي يجب أن تُخترع، أن تُصنع، أو بالأحرى تُبدع، وهي ليست شيئًا من دون توقيع من يبدعها. جدّد نبشها مهمة الفلسفة عندما كتب:

علي الفلاسفة أن لا يعودوا يكتفون بتقبّل الأفاهيم التي تعطى لهم لتنظيفها وتلميعها وحسب، بل أن يبدؤا بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع البشر بالجوء إليها. يشقّ كل واحد، حتّى الآن وبالإجمال، بأفاهيمه كما لو تعلق الأمر بأعطية إعجازية آتية من عالم ما إعجازي بالدرجة ذاتها.

لكن يجب استبدال الثقة بالشك، وعلى الفيلسوف أن يرتاب أيما ريب من الأفاهيم ما دام لم يبدعها بنفسه (كان أفلاطون يعلم ذلك جيّدًا، مع أنه علّم عكس ذلك)^(٢٢). وكان يقول بأنّه كان يجب تأمل الأمثال^(٢٣)، لكن يجب أولاً إبداع أفهوم الأمثل. ما قيمة فيلسوف يمكن أن يقال عنه إنه لم يبدع أفهومًا، لم يبدع أفاهيمه؟

نرى على الأقلّ ما ليست عليه الفلسفة: إنها ليست تأملًا ولا تفكيرًا ولا تواصلًا، حتّى لو اعتقدت أنها هذا [الأمر] تارةً، وذاك [الأمر] تارةً أخرى، بسبب من مقدرة كلّ فرع معرفي على توليد أو هامه الخاصة، والاختباء خلف ضباب بيّته خصيصًا [لهذه الغاية]. ليست تأملًا^(٢٤)، لأنّ التأمّلات هي الأشياء نفسها بما هي مرئية في إبداع أفاهيمها الخاصة. وليست تفكيرًا^(٢٥) لأنّ أحدًا ليس به حاجة إلى الفلسفة ليتفكّر في أي شيء كان: نعتقد بأننا نقدم الكثير إلى الفلسفة عندما نجعل منها فنّ التفكير، لكننا نسحب منها كلّ شيء، لأنّ الرياضيين بما هم كذلك لم ينتظروا قط الفلسفة للتفكير في الرياضيات، ولا الفنانين [للتفكير] في الرسم أو الموسيقى؛ والقول إنهم يصيرون عندئذ فلاسفة هو مزحة سيئة، ما دام تفكيرهم ينتمي إلى [بجمال] إبداعهم الخاص. ولا تجد الفلسفة أي ملجأ أخير في

(٢٢) Nietzsche, Posthumes 1884 – 1885, *Œuvres philosophiques* XI (Gallimard), p. 215-16 (sur «l'art de la méfiance»).

(٢٣) رتّباً تصحّ ترجمة Idées بأماثيل بدلاً من مثل الشائعة في التقليد الفلسفي العربي. وبالتالي، يمكن الاشتقاق فنترجم Idée بأمثولي. وهذا الأمر أساسي في كتاب الفرق والتكرار *Différence et Répétition*. المترجم.

(٢٤) لا تهدف الفلسفة إلى القبض على حقيقة الأشياء، مع أنها تعطي الأشياء حقيقةً جديدةً من خلال الأفاهيم التي تدعها والمسألة الجديدة التي نظر بها. المترجم.

(٢٥) لا يحصر دولوز مهمة الفلسفة في التفكير في اختصاصات قائمة مثل العلوم والفنون. فهي نشاط متّح وليست نشاطاً تابعاً للنشاط العلمي أو الفني. المترجم.

التواصل^(٣٦) الذي لا يُعالج بالقوة إلا آراءً لإبداع «توافق» وليس لإبداع أفهوم. ففكرة محادثة ديمقراطية غريبة بين أصدقاء لم تنتج قط أدنى أفهوم؛ وقد أتت [هذه الفكرة] ربما من الإغريق، لكن هؤلاء كانوا يرتابون منها كثيرًا، ويخضعونها لمعالجة جد قاسية، بحيث كان الأفهوم بالأحرى كالعصفور المناجي نفسه والساخر الذي يعلو أرض معركة الآراء المتنافسة والمدمرة (ضيقف المأدبة السكارى). لا تتأمل الفلسفة ولا تتفكر ولا تواصل، مع أن عليها أن تبدع أفاهيم لهذه الأفعال أو الانفعالات. فالتأمل والتفكير والتواصل ليست فروغًا معرفية، بل آلات لتكوين كليّات [أفكار عامة] في كلّ الفروع المعرفية. إن كليّات التأمل، ومن ثمّ [كليّات] التفكير، هما بمثابة الوهمين اللذين عبرتهما الفلسفة سابقًا في حلمها للسيطرة على بقية الفروع المعرفية (المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية)، ولا تتشرف الفلسفة أكثر وهي تقدّم نفسها كأثينا جديدة، وترتدّ إلى كليّات التواصل التي قد تؤمن قواعد سيطرة خيالية للأسواق ووسائل الإعلام (المثالية البيذوية). كلّ إبداع فريد، والأفهوم بوصفه إبداعًا فلسفيًا خاصًا هو فريدة دائمًا. فالمبدأ الأول للفلسفة هو أن الكليّات لا تشرح شيئًا، وعليها نفسها أن تُشرح.

أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه - أن يتعلّم التفكير -، أن يتصرّف كما لو لم يكن هناك من شيء بديهي - أن يندهش -، «أن يندهش من أن الكائن يكون»، تعيّنات الفلسفة هذه وغيرها الكثير تشكّل مواقف مهمّة، وإن كانت مملة على المدى الطويل، لكنها لا تؤلّف انشغالاتًا محدّدًا تحديّدًا جيّدًا، ولا نشاطًا دقيقًا، حتّى من وجهة نظر تربوية. وعلى العكس، فإنّ تعريف الفلسفة التالي: «المعرفة بأفاهيم محضة» يمكن اعتباره حاسمًا. وليس هناك من تعارض بين المعرفة بأفاهيم [والمعرفة] ببناء الأفاهيم في التجربة الممكنة أو الحدس. لأنّه، وفقًا للقرار النيتشوي، لن تعرفوا شيئًا بالأفاهيم ما لم تبدعوها^(٣٧)، أوّلاً. بمعنى أن تبنيها في حدس خاصّ بها: حقل، مسطح^(٣٨)، أرضية لا تختلط بها، لكنها تحتضن رشيقاتها^(٣٩)

(٣٦) تمثّل الفلسفة، كلّ للفلسفة، وجهة نظر عدوانية بطبيعتها، لأنها تعرّ عن فكر ضروريّ لا مجال فيه لإجراء تساويات كما هو الحال بين الآراء. لذا يأتي النقاش إمّا متقدّمًا جدًّا وإمّا متأخّرًا جدًّا. فبإدال الآراء شرط واقعيّ من شروط قيام الفلسفة، لكنّه ليس شرطًا مجاوّزًا. المترجم.

(٣٧) ورد في النصّ الأوّل ما يلي: «التفلسف، هو إبداع الأفاهيم. إذا الفلاسفة الكبار نادرون جدًّا». المترجم.
(٣٨) مسطحّ الفلسفة هو بمثابة الحلس الأساسي لدى الفيلسوف، بمثابة الخلفيّة قبل الفلسفيّة أو حتّى اللافلسفيّة للفلسفة. تتطلّب الفلسفة تشييد مسطحّ وإبداع أفاهيم. وقد سمّي دولوز هذا المسطحّ سطح المحايّة لأنّه لا يسمح بأيّ مفارقة أو نقص. المترجم.

(٣٩) أيّ أوّل ما يخرج من البذور. المحرّر.

والشخصيات التي تحرثها. فالبناية تتطلب من كل إبداع أن يكون بناءً على مسطح يعطيه وجوداً مستقلاً. أن نبدع أفاهيم نكون، على الأقل، قد فعلنا شيئاً ما. فتتعدل من جراء ذلك مسألة استخدام الفلسفة أو منفعتها، أو حتى مضرتها (تضر بمن؟).

تراكم كثير من المسائل أمام عيني الرجل العجوز المهلوسين وهو يرى المواجهة بين كل أنواع الأفاهيم الفلسفية والشخصيات الأفهومية. فالأفاهيم الفلسفية هي أولاً موقعة وتبقى [كذلك]؛ جوهر أرسطو، كوجيتو ديكارت، موناذة لاينتس، شرط كنط، قوة شيلنغ ودعومة برغسون، وغيرها. غير أن بعضها يتطلب أيضاً كلمة غير عادية، وأحياناً بربرية أو صادمة، عليها أن تشير إليها، بينما يكتفي بعضها الآخر بكلمة شائعة جداً عادية تنضح بنغمات متوافقة جداً بعيدة بحيث لا تدركها أذن غير فلسفية. يتوسل البعض كلمات مهجورة، والبعض الآخر ألفاظاً مبتكرة، خاضعة لتمارين اشتقاقية شبه مجنونة: الاشتقاق بوصفه ألعاب قوى محض فلسفية. يجب أن يوجد في كل حالة ضرورة غريبة لهذه الكلمات ولاختيارها كعنصر [من عناصر] الأسلوب. فتعميد الأفهوم يتطلب ذوقاً فلسفياً خاصاً يعمل بعنف، أو بالتلميح، ويشكل في اللغة لغة للفلسفة^(٤٠)، وليس مجرد مفردات [خاصة بها]، بل تركيباً نحوياً يرقى إلى السامي أو إلى جمال عظيم. الأفاهيم، والحالة هذه، وإن كانت مؤرخة، موقعة ومنحوتة، لها طريقتهما في البقاء، لأجل ذلك فهي تخضع لمقتضيات التجدد والاستبدال والتحول التي تعطي الفلسفة تاريخاً وجغرافياً، أيضاً، مضطربين، حيث يحفظ كل أوان ومطرح، لكن في الزمان، وبمضيان، لكن خارج الزمان. إذا لم تتوقف الأفاهيم عن التغير، فإننا سنسأل أي وحدة تبقى للفلسفات؟ وهل الأمر هو نفسه بالنسبة إلى العلوم، وبالنسبة إلى الفنون التي لا تعمل بوساطة أفاهيم؟ وماذا عن تاريخها الخاص؟ إذا كانت الفلسفة هي هذا الإبداع المستمر للأفاهيم، سنسأل طبعاً ما الأفهوم كـ«أمثول» فلسفي، لكن علام تقوم أيضاً الأمثيل الإبداعية الأخرى التي ليست بأفاهيم، والتي تعود إلى العلوم والفنون، ولها تاريخها الخاص وصيرورتها الخاصة، وصلاتها الخاصة المتغيرة مع الفلسفة وفيما بينها. فحصرية إبداع الأفاهيم تضمن للفلسفة دوراً، لكنها لا تعطيها أي تفوق، أي امتياز، ما دام هناك طرق أخرى للتفكير والإبداع، وأنماط أخرى للأمثلة^(٤١)، ليس لها أن تمر

(٤٠) يرسمي كل فيلسوف، من خلال الفلسفة، إلى إبداع لغة غريبة أو أجنبية داخل اللغة ذاتها، لا من حيث المفردات وحسب، بل من حيث التركيب النحوي أيضاً. لذا بإمكاننا القول إن الفيلسوف ليس غريباً في أمته وحسب، بل وفي لغته أيضاً. المترجم.

(٤١) أي لإبداع الأمثيل التي مثل أفكاراً فريدة لا عامة. المترجم.

بالأفاهيم، مثل الفكر العلمي. وسنعود دائماً إلى مسألة معرفة ما الجدوى من نشاط إبداع الأفاهيم، بما هو [نشاط] يتميز من النشاط العلمي أو الفني: لم يجب إبداع الأفاهيم، أفاهيم جديدة دائماً، بناءً على أي ضرورة، ولأي استخدام؟ لم نعمل؟ إن الجواب الذي يقول إن عظمة الفلسفة هي بالضبط في عدم جدواها لشيء هو دلال لم يعد يسلي حتى الشبان. على أي حال، لم يكن لدينا قط مسألة تتعلق بموت المتأفزيقاً أو تجاوز الفلسفة: فهاتان ثرثرتان عديمتا النفع، ومتعبتان. وإنا نتكلم الآن على إفلاس السساتيم، في حين أن ما تغير هو أفهوم السستام وحسب. وإذا كان هناك من مطرح وزمان لإبداع الأفاهيم، فإن العملية التي تقوم بذلك ستسمى دائماً فلسفة، أو قد لا تتميز منها حتى لو أعطيناها اسماً آخر^(٤٢).

نعلم مع ذلك أن الصديق [المحب] أو العاشق [الحبيب] كخاطب لا يتقدم من دون منافسين. فالفلسفة إذا كان لها من أصل إغريقي مثلما نريد التعبير عن ذلك جيداً، فهذا لأن المدينة، على خلاف الإمبراطوريات أو الدول، تخرع الآغون كقاعدة لمجتمع «الأصدقاء»، [أي] جماعة الرجال الأحرار بما هم متنافسون (مواطنون). إنه الوضع الثابت الذي يصفه أفلاطون: إن طمح كل مواطن إلى شيء ما، فهو يلتقي بالضرورة منافسين، بحيث يجب أن نستطيع الحكم على مشروعية الطموحات. يطمح النجار إلى الخشب، لكنه يصطدم بحارس الغابة والخطاب وصانع الهياكل [الخشبية] الذين يقولون: أنا، أنا صديق [محب] الخشب. وإذا تعلق الأمر بالعاية بالبشر، فهناك العديد من الطامحين يقدمون أنفسهم كصديق للإنسان، الفلاح الذي يغذيه والحائك الذي يلبسه، والطبيب الذي يداويه، والمحارب الذي يحميه^(٤٣). وإذا كان الاصطفاء، في كل هذه الحالات يتم رغم ذلك في دائرة ضيقة نوعاً ما، فليس الأمر كذلك في السياسة حيث يمكن لأي شخص كان أن يطمح إلى أي شيء، في الديمقراطية الأثينية كما يراها أفلاطون. من هنا وجوب إعادة التنظيم في نظر أفلاطون، بحيث تبدع المراتب التي يحكم بفضلها على صوابية الطموحات: هذه هي الأمائيل كأفاهيم فلسفية. لكن حتى هنا، أئن نلقى كل أنواع الطامحين يقولون: الفيلسوف الحقيقي، هو أنا، أنا صديق الحكمة أو الصوابية؟ وبلغ التنافس ذروته مع تنافس الفيلسوف والسفسطائي، اللذين يتنازعان أشلاء الحكيم القديم، لكن كيف نميز الصديق الزائف من الحقيقي، والأفهوم من الشبّه؟ المشبّه والصديق: إنه مسرح أفلاطوني بالكامل، يكثر من الشخصيات الأفهومية مزوذاً بإياها بقدرات الهزلي والمساوي.

(٤٢) ورد في النص الأول: «قد تخلى الفلسفة بطيبة خاطر الساحة إلى أي فرع معرفي آخر، قد يقوم بشكل أفضل بمهمة إبداع الأفاهيم، لكن ما دامت المهمة قائمة، فإنها تسمى أيضاً فلسفة، دائماً فلسفة». المترجم.

Cf. Platon, *Politique*, 268a, 279a.

(٤٣)

التقت الفلسفة في زمان ليس ببعيد عنا كثيراً من المنافسين الجدد. هذا ما كانه أو لا علوم الإنسان التي كانت، وخصوصاً علم الاجتماع، تريد أن تحل محلها. لكن بما أن الفلسفة كانت قد تنكرت أكثر فأكثر لدعوتها إلى إبداع الأفاهيم، والتجأت إلى الكليات، فإننا لم نعد نعرف جيداً ما المقصود من هذه المسألة. هل كان المقصود هو التخلي عن كل إبداع للأفهوم لصالح علم دقيق عن الإنسان، أو على العكس تحويل طبيعة الأفاهيم لنجعل منها تصورات جماعية تارة، ومفاهيم عن العالم تارة أخرى، تبدها الشعوب وقواها الحية التاريخية والروحية؟ ثم كان دور الإستمولوجيا، والألسنيات، أو حتى التحليل النفسي والتحليل المنطقي. فقد واجهت الفلسفة، من محنة إلى أخرى، منافسين أكثر وقاحة، وأكثر شؤماً بكثير مما تخيله أفلاطون نفسه في أوقاته الأكثر هزلاً. وأخيراً بلغ العار مداه الأقصى عندما استحوذت المعلوماتية، والتسويق وفن التصميم، والدعاية، [باختصار] كل فروع التواصل المعرفية، على كلمة الأفهوم نفسها، وقالت: إنه قضيتنا، نحن المبدعين، نحن الفيأهمة^(٤٤)! نحن أصدقاء الأفهوم، ونحن نضعه في حواسينا. إعلام وإبداعية، أفهوم ومشروع: إلى الآن مراجع البحث غنية. فقد حفظ التسويق فكرة عن نوع ما من الصلة بين الأفهوم والحدث، لكن الأفهوم أصبح هكذا مجموع تقديمات منتج ما (تاريخي، علمي، فني، جنسي، برغماتي، إلخ)، وأصبح الحدث المعرض الذي يُخرج تقديمات متنوعة و«تبادل أفكار» من المفروض بالمعرض أن يقدم له مطر حاً. الأحداث الوحيدة معارض، والأفاهيم الوحيدة منتجات يمكن بيعها. لم يفت الحركة العامة التي استبدلت النقد بالتنمية التجارية التأثير على الفلسفة. فأصبح الشبه، التشبه بعلبة معكرونة هو الأفهوم الحقيقي، وأصبح المقدم - عارض المنتج، سلعة كان أم أثراً فنياً، هو الفيلسوف، هو الشخصية الأفهومية أو الفنان. كيف يمكن للفلسفة، ذلك الشخص القديم، أن تتهياً للمبارزة مع كوادرات شابة في سباق نحو «كليات» التواصل لتعيين شكل سلعي للأفهوم MERZ؟^(٤٥) من المؤلم بالتأكيد، أن نعلم أن «الأفهوم» يعني شركة خدمات وهندسة معلوماتية. لكن بقدر ما تصطدم الفلسفة بمنافسين سفهاء وأغبياء، بقدر ما تلتقي بهم في داخلها، بقدر ما تشعر بحيوية أكبر لأداء المهمة، [أي] إبداع الأفاهيم، التي هي نيازك جوية بدلاً من سلع. وتصاب الفلسفة بضحكات مجنونة تجرف دموعها. هكذا إذا، فإن سؤال الفلسفة هو النقطة الفريدة حيث يتعلق الأفهوم والإبداع الواحد بالآخر.

(٤٤) الفيأهمة: جمع فيهوم، أي المولد للأفهوم. المترجم.

(٤٥) مصطلح وضعه الفنان الألماني كيرت شويتزر Kurt Schwitters ليشير بواسطته إلى أعماله التي تندرج ضمن إطار العمل التلصيفي Collages. وللصطلح بالأصل مأخوذ من كلمة commerz الألمانية التي تعني التبادل التجاري. المحرر.

لم ينشغل الفلاسفة كفايةً بطبيعة الأفهوم كواقع فلسفيّ. فقد فضّلوا اعتباره معرفةً أو تصوّرًا معطيّين يتمّ شرحهما بملكات قادرة على تكوينه (تجريد أو تعميم) أو على استخدامه (حكم). لكن الأفهوم ليس معطًى، هو مبدع، ويجب إبداعه؛ إنه لا يشكّل بل يطرح نفسه بنفسه في نفسه؛ أي [له] طرح ذاتي. يتلازم الاثنان، لأنّ ما هو مبدع حقيقةً، من [الكائن] الحيّ إلى الأثر الفنيّ، يتمتّع بسبب من ذلك، بطرح ذاتي «للذات»، أو بسمّة إنشائيّة ذاتيّة نتعرّف إليه من خلالها. وبقدر ما يُدع الأفهوم، بقدر ما يطرح نفسه. وما يتعلّق بنشاط إبداعيّ حرّ هو أيضًا ما يطرح نفسه في نفسه، بشكل مستمرّ وبالضرورة يصبح الأكثر ذاتيّة الأكثر موضوعيّة. اهتمّ فلاسفة ما بعد كنط أكثر من غيرهم بالأفهوم كواقع فلسفيّ بهذا المعنى، خصوصًا شيلنغ وهيغل. فقد عرّف هيغل الأفهوم بقوة من خلال صور إبداعه وآونة طرحه الذاتيّ: فأصبحت الصور انتماءات للأفهوم، لأنها تشكّل الجانب الذي في ظلّه، يُدع الأفهوم، في الوعي وبوساطته، من خلال تتابع الأرواح، بينما تشيّد الآونة الجانب الآخر حيث يطرح الأفهوم تبعًا له، نفسه بنفسه ويجمع الأرواح في مطلق «الذات»^(٤٦). وهكذا، يبيّن هيغل بأن لا علاقة للأفهوم إطلاقًا، بفكرة عامة أو مجردة، ولا أيضًا بحكمة غير مُبدعة قد لا ترتبط بالفلسفة نفسها. لكنّ ثمن ذلك كان توسيعًا غير متعيّن للفلسفة التي لم تكد تُبقي على الحركة المستقلة للعلوم والفنون، لأنها أعادت تشكيل كليات مع آونها الخاصّة، ولم تعد تعالج شخصيّات إبداعها الخاصّ إلّا كأشباح نكرة. كان فلاسفة ما بعد كنط يدورون حول موسوعة شاملة للأفهوم، تحيل إبداع هذا الأخير إلى ذاتيّة محضّة، بدلًا من الاضطلاع بمهمّة أكثر تواضعًا، أي تربية الأفهوم التي عليها أن تحلّل شروط الإبداع كعوامل للآونة التي تبقى فريدة^(٤٧).

وإذا كانت عصور الأفهوم الثلاثة هي الموسوعة، والتربية، والتكوين المهنيّ التجاريّ، فإنّ الثاني وحده يستطيع أن يمنعنا من السقوط من قمم الأوّل إلى الكارثة المطلقة للثالث، الكارثة المطلقة بالنسبة إلى الفكر، مهما كانت، بطبيعة الحال، المنافع المجتمعيّة من وجهة نظر الرأسماليّة العالميّة.

Soi

(٤٦)

F. Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques* (Paris : Bordas).

(٤٧)

حيث اقترح المؤلّف بشكل مدرسيّ مقصود تربية الأفهوم مهمّة جدًا.

المَجَلَّة: العدد ٢٥ | صيف - خريف ٢٠١٢

حكماء

■ العلامة الطباطبائي في سيرته التفسيرية والفلسفية

العلامة الطباطبائي في سيرته التفسيرية والفلسفية

عبد الله جواد آملی
ترجمة عباس صافي

أسس العلامة الطباطبائي تفسيره للقرآن على أصلين: (١) مرجعية مبدأ التوحيد في كل معارف القرآن، و(٢) الإحاطة المعرفية الكاملة للقرآن، بحيث يتجرد عن كل نقص يحتاج معه إلى غيره ليجبره. إلا أن معرفة القرآن لها مراتبها، من الاتحاد بحقيقة القرآن المنزلة، إلى شهود جماله وجلاله، فالاستغراق في مظاهر إعجازه. وترجع موقفة العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان إلى تناغم مساري التكامل السلوكي والجهد العقلي عنده. وقد بنى تفسيره على مصادر ثلاثة يستحيل أن تتعارض معها حقائق القرآن: (١) المحكمات من الآيات، و(٢) السنة القطعية، و(٣) المبادئ العقلية والأصول اليقينية. يستفيد العلامة، هنا، من خلفية فلسفية محكمة، يعتمد فيها على البراهين اليقينية التي تأسس على بديهيات القضايا. وإذ يضاها الميزان المنطقي السنوي المنظومة الصدرائية، معتمداً على عقل حر ونقدي، فقد استطاع تطوير الفلسفة الإسلامية في غير مجال، وبخاصة في مجالات المعرفة، والحركة الجوهرية، وبرهان الصديقين.

المفردات المفتاحية: العلامة الطباطبائي؛ تفسير القرآن بالقرآن؛ الحكمة المتعالية.

لمحة عن حياة العلامة الطباطبائي^(١)

هو السيد محمد حسين بن محمد بن محمد حسين بن علي الأصغر شيخ الإسلام بن ميرزا محمد تقي القاضي الطباطبائي.

وُلد العلامة الطباطبائي في مدينة تبريز في التاسع والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام

(١) بقلم المحرر؛ استفيد من نصّ للشيخ جعفر السبحاني من كتاب تحت الطبع عن العلامة الطباطبائي يُنشر في سلسلة «أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي» التي تصدر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.

عام ١٣٢١هـ^(٢)، في عائلة اشتهرت بالعلم والزهد والفضيلة. بعد فقد والديه، دخل العلامة المدرسة وقد تمكن من إنهاء دراسته العالية خلال فترة زمنية قياسية، إلى جانب حفظه للقرآن الكريم وبعض الدواوين الشعرية. ثم شرع، بعد ذلك، بدراسة العلوم العربية كالصرف والنحو ومعاني البيان. وبدأ، إثرها، بدراسة السطوح العالية في الفقه والأصول والفلسفة والكلام في مسقط رأسه تبريز.

ثم توجه العلامة في العام ١٣٤٣هـ^(٣) إلى النجف الأشرف درس الفقه والأصول على آية الله الثاني، وآية الله العظمى السيد أبي الحسن الأصفهاني، وآية الله الشيخ محمد حسين الأصفهاني. كما درس الفلسفة على السيد حسين البادكوبي، والرياضيات على السيد أبي القاسم الخوانساري. أما في الجانب الأخلاقي فقد كان العلامة تلميذاً للعارف الكبير الحاج ميرزا علي آقا القاضي.

اضطرّ العلامة، بسبب تقلب أحوال معيشتة، إلى العودة إلى مسقط رأسه تبريز في العام ١٩٣٥م، حيث أجبرته الفاقة على العمل في الزراعة، فحرم بذلك من التدريس والنشاط العلمي إلا ما تيسر. وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية انتقل إلى مدينة قم المقدسة التي قضى فيها ٣٥ سنة من عمره مشغلاً بالتدريس والتأليف والتربية وتهذيب النفوس إلى أن وافاه الأجل يوم الأحد، في الثامن عشر من شهر محرم الحرام عام ١٤٠٢هـ^(٤)، بعد صراع طويل مع المرض.

ترك العلامة الطباطبائي جملة من المؤلفات القيمة التي تنوعت موضوعاتها بين الفلسفة والعرفان والتفسير وغيرها، ومنها الميزان في تفسير القرآن، بداية الحكمة، نهاية الحكمة، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، الرسائل التوحيدية، حاشية على كفاية الأصول، سنن النبي صلى الله عليه وآله، الشيعة في الإسلام، القرآن في الإسلام، والحاشية على كتاب الأسفار الأربعة.

كما كان للعلامة عدد من الطلاب الذين لعبوا دوراً كبيراً، فيما بعد، في الساحتين الفكرية والسياسية، ومنهم الشيخ مرتضى مطهري، والشيخ حسين علي منتظري، والسيد محمد بهشتي، والسيد موسى الصدر، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والدكتور محمد مفتاح، والسيد عبد الكريم الأردبيلي، والسيد عز الدين الزنجاني، والشيخ محمد تقي مصباح

(٢) الموافق ليوم الجمعة ٢٦ شباط ١٩٠٤م.

(٣) الموافق للعام ١٩٢٤م.

(٤) الموافق ١٦ تشرين الثاني ١٩٨١م.

اليزدي، والسيد جلال الدين الآشتياني، والشيخ حسن زادة آملی، والشيخ عبد الله جوادي آملی.

١. السيرة التفسيرية للعلامة الطباطبائي

١. أ. درجات معرفة القرآن الكريم ومراتب تفسيره

لا شكَّ في أنَّ تفسير القرآن الكريم مرهونٌ بعرفته، ولأنَّ لمعرفة القرآن الكريم درجات ومراتب، فإنَّ تفسيره، كذلك، يتألف من درجات ومراتب خاصّة.

فالبعض يعرف القرآن من خلال اتحاده واندماجه بحقيقته، كالنبي صلى الله عليه وآله وآل بيته الكرام عليهم السلام، الذين يُثَلِّونَ نَفْسَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ^(٥): ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٦). فعندما تنزلت حقيقة الكلام على روح رسول الله صلى الله عليه وآله، أو عندما حظي بلقاء حقيقة الوحي في القوس الصعودي - ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(٧) - فإنه لم يبق له أي مجال للشك، لأنه عرف كلام الله تعالى كاملاً بنيله للحقيقة التي هي عين المعرفة.

أما البعض الآخر فقد عرف القرآن الكريم من خلال مشاهدة جماله وجلاله بحيث لا يتيسر بيان ذلك الجذب الخاص للذين لا يمتلكون أي خلاق من ذلك الجمال، ولم ينالوا سهمًا من ذلك الجلال.

وأما الفئة الثالثة فهم الذين عرفوا القرآن الكريم عبر دراسة الأبعاد المختلفة لإعجازه، وهؤلاء هم الأغلبية. فمعرفة الفئة الأولى تُشبه برهان الصديقين في معرفة الله سبحانه حيث يتعرفون على ذاته عز وجل. ومعرفة الفئة الثانية تُشبه برهان معرفة النفس - «من عرف نفسه فقد عرف ربه» - إذ يتعرفون على ربهم من خلال الاستعانة بالآيات الأنفسية. أما معرفة الفئة الثالثة فهي كبرهان الحدوث، أو الحركة، أو الإمكان، وهم الذين يتعرفون على الله سبحانه وتعالى بالاستدلال بآياته الخارجة والآيات الآفاقية.

(٥) ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَآبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾؛ سورة آل عمران، الآية ٦١.

(٦) سورة الشعراء، الآيات ١٩٣ و ١٩٤.

(٧) سورة النمل، الآية ٦.

١. ب. درجات معرفة الله تعالى

إن أكمل معرفة للقرآن الكريم هي المعرفة العميقة التي تمتلكها الفئة الأولى، إذ لا تقتصر معرفة هؤلاء على علوم القرآن الكريم جميعها، وهو ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام بقوله:

قد ولدني رسول الله [صلى الله عليه وآله] وأنا أعلم كتاب الله، وفيه بدء الخلق وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء والأرض، وخبر الجنة، وخبر النار، وخبر ما كان وما هو كائن. أعلم ذلك كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى كَفِّي؛ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿ثِيَابًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٨).

بل هم القرآن المعقول في مراحل العقل، وهم القرآن المتمثل في مرتبة المثال، وهم القرآن الناطق في مرتبة الطبيعة، كما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام:

[...] والنور المُتَنَدِّي به، وتفصيل الحلال من ريب الحرام، ذلك القرآن، فاستنطقوه، ولن ينطق لكم، ولكن أخبركم عنه. ألا إن فيه علم ما يأتي إلى يوم القيامة، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم^(٩).

وما ذلك إلا لأن حقيقة الولاية وحقيقة القرآن الكريم متحدتان ومتطابقتان من حيث المصادق والصدق، وإن كانتا منفصلتين من حيث المفهوم. ومن هنا يمكننا نفهم عبارة «لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى وتأويله إلا نبيه [صلى الله عليه وآله وسلم] وأوصياؤه»^(١٠). وسبيل الوصول إلى هذه المنزلة العالية والمقام الشامخ هو حب معارف القرآن الكريم، والاشتياق إلى مواضيعه، لأن كل ما عُرفَ بطريق الحب والعشق كان محفوظاً ومنقوشاً في القلب إلى الأبد، وما لم يُعرفَ بالعشق والحب اتضح بالسؤال كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما نزلت وأين نزلت، ألبليل نزلت أم بنهار نزلت، في سهل أو جبل؛ إن ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤلاً»^(١١).

وقد يكون هناك تفاوت من حيث الظاهر بين كل واحد من الأئمة المعصومين، عليهم

(٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مراجعة وتقديم الشيخ محمود درياب النجفي، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف للطبوعات، ٢٠٠١)، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٦٨.

(٩) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، تحقيق الشيخ فارس تبريزيان، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، الطبعة ٤ (قم: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٢٧ هـ.ق.)، الصفحة ٢٧٣.

(١٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الرباني الشيرازي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، «كتاب القضاء»، «أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به»، الباب ١٣، الحديث ٦٢.

(١١) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٤٢.

السلام، إلا أنهم متساوون في العلم بالقوانين الإلهية وتفسير القرآن الكريم. نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «قلت له: الأئمة بعضهم أعلم من بعض؟ قال عليه السلام: نعم، وعلم الحلال والحرام وتفسير القرآن واحد»^(١٢).

بالإضافة إلى هذا، ليس بإمكاننا اعتبار كتاب الله عز وجل كأي من الكتب العادية الأخرى التي عادةً ما يكون كاتبها معزّل عنها ومؤلفها غريباً عن مضمونها، فإذا أزيح ستار الكلام ظهر صاحبه من وراءه: «فإن المرء مخبوء تحت لسانه»^(١٣)؛ وإذا غاب حجاب التأليف ظهرت ملامح المؤلف: «رسولك ترجمان عقلك، وكتابك أبلغ ما يطق عنك»^(١٤)، فيكون وجود كل من الكاتب والمتكلم محدوداً، بل وخارجاً عن حدود كلامه وكتابه، ولذلك لا بد من اجتياز حجاب الكلام وستار الكتابة للوصول إلى الكاتب أو القائل، وما أكثر ما لا نجد رداء الكلام مناسباً لقائله، بل ولا يليق به كساء الحديث. أما الله سبحانه وتعالى فهو أنور من كل نور، وليس مستوراً وراء أي حجاب، وليس خارجاً عن حدود أي موجود.

وعلى هذا، فإن أدقّ تعبير يمكن به وصف كلام الله وكتابه سبحانه وتعالى هو التجلي الذي يزيل أيّ تخاف محتمل، ويهيئ الأرضية المناسبة لكل معرفة مُعمّقة، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «فتجلى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رؤوه بما أراه من قدرته»^(١٥).

فما كان الموحّد ليعبد الله سبحانه قبل أن يرى حقيقة الإيمان به بأمر عينيه وروحه: «[...] أفأعبد ما لا أراه؟»، وما لم يَرَ القائل بقلبه فمن المستبعد أن يؤمن بكلامه وقوله. فهو أولاً يرى المتكلم ثم يبدأ بسماع كلامه، فكان أول ما رآه النبي الكريم، صلى الله عليه وآله، في بداية تدرّجه ومراحله، هي الحقيقة بقلبه، ثم رآها بعينه.

وهذا يعني أن عقول أولياء الله سابقة على محسوسهم، وأن أول ما يرونه من كل حقيقة هو معقولها ثم محسوسها، وذلك بعكس الأفراد الآخرين الذين يكون معقولهم مسبوقاً بالحواس، ولهذا تدخل الواقعية إلى عقولهم عن طريق إحساسهم، فيكون منطقهم مُطابقاً للقول بأن من فقد حسّاً فقد فقد علماً، ومثربهم هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِقُرْآنٍ كَرِيمٍ﴾ * في كتاب

(١٢) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٥٢.

(١٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الصفحة ٦٣٥.

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦٨.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٠.

مَكُونٌ * لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿١٦﴾. فهو لاء يعتقدون بأنه ما لم يكن هناك حسّ فلا وجود للعلم، ويقولون كذلك بأنه مع غياب الصفاء في الضمير، والطهارة في القلب، فليس بالإمكان نيل المعارف، فهم يرون ضرورة في وجود الأكاديمية، وأنه لا ضرورة لتهديب النفس إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (١٧).

إن النقطة الأساسية المتعلقة بالقرآن الكريم هي أنه لما كان هذا الكتاب يمثل تجلّي الله سبحانه دون اعتراض ولا مضارع، فإن ذلك يقتضي أن لا يكون له مثيل إطلاقاً، وتكون معرفته مختلفة تماماً عن معرفة بقية الكتب الأخرى، وهذا دليل واضح على أن كلام الباري سبحانه لا يشبه كلام الخلق كما لا يشبه أفعاله أفعالهم (١٨). أما معرفة هذه الفئة المتميزة فهي ما أشار إليه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بقوله: «لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» (١٩)، لأن كلا من العارف والمعرف مرتبطان بحقيقة واحدة وهي حقيقة الحق المحض؛ «هما جبل الله ممدود بينكم وبين الله عز وجل» (٢٠). ولأن الخطاب والمخاطب مرتبطان بمتكلم واحد - «إنما يعرف القرآن من خوطب به» (٢١) - فترى أن ما نُقل عن أولياء الله هؤلاء أثناء تلاوتهم لأي آية هو ذكر يتناسب مع مضمون تلك الآية، كالتلبية، أو الأعراف، أو الشهادة، أما أرفع منزلة وأعلى مقام ذكره القرآن الكريم للإنسان ويخص أفراد هذه الفئة فهو قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (٢٢). وفي هذا قال الإمام الباقر عليه السلام: «... [ولنا كرائم القرآن]» (٢٣).

وأما أفضل سبل معرفة القرآن بعد المعرفة المعمقة التي تمتلكها الطبقة الأولى فهي معرفة الفئة الثانية التي انجذب فيها أفرادها إلى القرآن الكريم من خلال مشاهدة آياته الانفسية، وغاصوا في بحوره الواسعة كالسباح الذي يسير مع أمواج البحر الهائلة مسافة معينة، ليس بمجهوده هو إذ لا يمكن لأحد مهما كان ماهراً في السباحة الغوص والسباحة في مثل هذا

(١٦) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ إلى ٧٩.

(١٧) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(١٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ١٠، الحديث ٢.

(١٩) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٢٩، الحديث ٣.

(٢٠) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٨٠.

(٢١) وسائل الشيعة، مصدر سابق، «كتاب القضاء»، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الباب ١٣، الحديث ٢٥.

(٢٢) سورة الواقعة، الآيتان ١٠ و ١١.

(٢٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب الإمامة»، الباب ٦٧، الحديث ٤١ «كتاب تاريخ أمير المؤمنين»، الباب ٣٩، الحديث ٦٤.

البحر العظيم - «وبحرًا لا يُدرَك قعره»^(٢٤) - ومن عزم على الإبحار في ذلك البحر دون الجذاب منه، واكتفى بجهوده واعتمد على مجهوده، فإنه لن يحصل على أي من منافعه، ولن يقتني ولو واحدة من دُرره وآلته.

إن الغوص في البحار الهائجة لا يقدر عليه سوى الذي لا يُبين مقدرته على السباحة والغوص، بل يضع نفسه في تيار الموجة عند مجيئها ليكون مصداقًا لقول من قال: «إِنَّ كُلَّ مَا أَمْتَلَكُهُ هُوَ بِفَضْلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ»، لأنه محشور مع رسالة الرّوحى وصار يتحدّث إلى سفير القرآن الكريم. وفي ذلك يقول الإمام الصادق عليه السّلام:

من قرأ القرآن وهو شاب مؤمن اختلط القرآن بدمه، وجعله الله عزّ وجلّ مع السفرة الكرام البررة، وكان القرآن حبيبًا عنه يوم القيامة، فيقول: يا ربّ إنّ كلّ عامل قد أصاب أجر عمله غير عاملي، فبلغ به أكرم عطائك. قال: فيكسوه الله العزيز الجبار حلّتين من حلل الجنة، ويوضع على رأسه تاج الكرامة، ثم يقول الله: هل أرضيناك فيه؟ فيقول القرآن: يا ربّ قد كنت أرغب له فيما هو أفضل من هذا. فيعطى الأمن يمينه، والخلد يساره، ثم يدخل الجنة، فيقول الله: اقرأ واصعد درجة، ثم يقول الله: هل بلغناك وأرضيناك؟ فيقول: نعم^(٢٥).

وأما معرفة أفراد الفئة الثالثة ممّن عرفوا القرآن الكريم من خلال أبعاده الإعجازية فإنّ معارفهم عن القرآن الكريم نابعة من نوافذ خارجية، وهم يرون كلام الله سبحانه من وراء ستار الألفاظ والمفاهيم وما شابه ذلك. وهؤلاء بالتأكيد لم يتصلوا بالقرآن الكريم بشكل مباشر، ولم يجتازوا حجاب المصطلحات. فجميع أفراد هذه الفئة ليسوا متساوين لأنّ بعضهم توصّل إلى معرفة القرآن الكريم بواسطة المفاهيم العقلية فيما وصل البعض الآخر منهم إليه عن طريق المعاني النقلية. ويوجد مثل هذا الاختلاف أيضًا بين أفراد الفئة الثانية، لأنّ بعضهم غاص في الأمواج العالية، وبذلك استطاع قطع مسافة أطول، بينما تعلّق بعضهم الآخر بالأمواج الضعيفة فلم يقطعوا من ذلك البحر إلا بمقدار تلك الموجة. ولكن، لما كانت هذه الفئة مستأنسة بحقيقة القرآن الكريم فإنها لم ولن تتخلّى عنه إطلاقًا.

وأما الفئة الثالثة وبعيدًا عن اختلاف معرفة أفرادها عن القرآن الكريم - لأنهم لم يعمّسوا حقيقته - فإنه لا يمكن معالجة بعض من اعتلالهم، ولهذا وبسبب بعض تلك الأمراض والعلل المزمنة نراهم يستسلمون للانحراف والضلال، لأنّ القرآن الكريم ليس كتابًا عقليًا وعلميًا وحسب، بحيث يمكننا الوصول إليه من خلال البراهين البحتة، وعدم الاعتراف

(٢٤) نهج البلاغة، مصدر سابق، الصفحة ٣٩٧.

(٢٥) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب الموت والمعاد»، «أبواب المعاد وما يتبعه وما يتعلق به»، الباب ١٥، الحديث ٧٨.

بتأثير العمل أثناء نيلنا لتلك المعارف، بل هو نور وهداية أيضًا، فهو يمزج المعارف العقلية والعلمية بالهدى والموعظة، ثم يدعو البشرية إلى التدبر فيه مُعتبرًا الذنوب التي تمثل أفعال القلوب سببًا يحول دون تدبره والتأمل فيه^(٢٦)؛ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «عُرِضَتْ عليّ الذنوب فلم أصب أعظم من رجل حمل القرآن ثم تركه»^(٢٧).

١. ج. مراتب تفسير القرآن الكريم

والآن، وبعد أن اتضح لنا الدرجات المختلفة لمعرفة القرآن الكريم، فقد زال الغموض عن مراتب تفسيره المتعددة لأن التفسير هو نفسه المعرفة المُنزلة، ولهذا نرى أن كلام الطبقة أو الفئة الممتازة (وهي الفئة الأولى) هو: «سلوني عن القرآن أخبركم عن آياته فيمن نزلت وأين نزلت»^(٢٨). ولأن القرآن الكريم هو المهيمن على جميع الكتب السماوية الأخرى^(٢٩)، يصبح الإنسان الكامل المُتحد مع حقيقة القرآن الكريم قادرًا على تفسير جميع الكتب السماوية. قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «أما والله لو نُئيت لي الوسادة لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن بقرآنهم»^(٣٠).

ولا يمكن أن يفهم القرآن الكريم من دون الاستناد إلى تفسير أفراد هذه الفئة الحقة، وبياناتها، وتوضيحاتها، لأن هذا الفصل والعزل هو ما حذر منه الرسول الأمين، صلى الله عليه وآله، الذي لا ينطق عن الهوى، وأنه لو كان القرآن الكريم حاضرًا في الظاهر في مكان ما وكانت العترة الطاهرة غائبة، أو كان حضور العترة ظاهريًا وكان القرآن الكريم غائبًا، فإنّ المؤكد هو أن كلاهما غائب لثبوت ضرورة معيتهما وعدم افتراقهما عن بعضهما بعضًا من خلال شكل الوجود القرآني والعترة.

نعم، لَمَّا كانت معرفة هذه الفئة أو الطبقة تمثل أفضل معارف القرآن الكريم، وكذلك تفسيرها هو أفضل التفاسير، ولَمَّا كان أفراد الطبقة الثانية هم طلاب الطبقة الأولى المتميزين ومعرفتهم تمثل أفضل المعارف بعد معرفة أفراد الطبقة الأولى، فإنّ تفسيرهم أيضًا يمثل أفضل التفاسير. ويُعتبر المرحوم العلامة الأستاذ السيد محمد حسين الطباطبائي واحدًا من هؤلاء،

(٢٦) ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ثُمَّ عَلَى قُلُوبِ أَقْبَالِهِمْ﴾؛ سورة محمد، الآية ٢٤.

(٢٧) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٢٠، الحديث ١٢.

(٢٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٣.

(٢٩) سورة المائدة، الآية ٤٨.

(٣٠) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب الفتن والمحن»، الباب ١، الحديث ٤.

حيث كرس حياته منذ البداية لخدمة القرآن الكريم، فكان مُصاحِبًا للقرآن الكريم في السراء والضراء والأحداث المُرة والحلوة، يستلهم منه ويحلّ المسائل العلميّة مستنبطًا ذلك من معارفه العميقة.

١. د. منهج العلامة الطباطبائي في التفسير

يعدّ القرآن الكريم حجّة بالذات وسندًا لحجّة المعصومين عليهم السلام، ولا يمكن أبدًا الوصول إلى جميع الحدود الإلهيّة والمعارف القرآنيّة مع الاستغناء عن سنة المعصومين عليهم السلام لأنّ آيات القرآن الكريم منسجمة ومتطابقة مع بعضها البعض. وبهذا، ليس بالإمكان تفسير آية ما دون الاستعانة بمعاني الآيات الأخرى، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَبِيرًا﴾^(٣١).

ولما كان القرآن الكريم يُقدّر البراهين العقليّة ويحترمها، بل هو نفسه يُقيم الأدلّة القاطعة لبيان المعارف الإلهيّة، وهو كذلك سند حجّة العقل، فإنّه لا يمكن تفسير أيّ آية من دون الاستعانة بالبراهين العقليّة. وبهذا التحليل الموجز تتضح لنا رفعة التفسير الذي كتبه الأستاذ العلامة.

١. هـ. تفسير القرآن بالقرآن

كانت الطريقة الفذّة التي اعتمدها تفسير الميزان تتمثّل في تحديده وتعيينه للآيات الرئيسيّة والجذريّة في القرآن الكريم، الأمر الذي من شأنه أن يفتح أبواب العلوم في الآيات الأخرى، وهو ما يمكن ملاحظته في روايات المعصومين عليهم السلام ونادرًا ما وُجد في تفاسير السابقين. وبالتعرّف على الآيات الرئيسيّة والجذريّة لشجرة طوبى (أي القرآن الكريم) يتّضح انعكاس تأثيراتها على الآيات الفرعيّة الأخرى.

وهذا التحديد لا يعني تمييز الكلمة عن العبارة المشابهة إذ يمكن معرفة ذلك من خلال الرجوع إلى الفهارس ومعاجم اللغة، بل لا بدّ من مغادرة المعاجم وكُتب اللغة، والوصول إلى مجمّع ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾^(٣٢)، ومعرفة الأسرار المُحرّمة على غير أهلها، وحلّ جميع العقّد

(٣١) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٣٢) سورة الأنعام، الآية ٥٩.

بواسطة تلك الآيات الأساسية، ثم التعرّف على الباب الذي «يَنفَتَحُ مِنْهُ أَلْفُ بَابٍ»، ورؤية القرآن الكريم في كليّته. ثم فصل الآيات الرئيسيّة التي تدعم الظواهر عن الآيات الأساسية التي تُمثّل بواطن القرآن الكريم، والتمييز بين تيار التفسير وتيار التأويل، وهذا ما لا نجده لا في معاجم اللغة ولا في فهارسها ولا في غيرها، لأنّ ذلك يتعلّق بالمعاني لا بالألفاظ. فرغم إمكانية تحديد الحقيقة والمجاز اللغويّين بواسطة المعاجم، إلّا أنّ تمييز الحقيقة والمجاز العقليّين، وما إذا كانا إسناداً محمولاً بموضوع إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له، هو من ضمن قدرات العقل في البيان، وطاقات الوحي في التبيين؛ ﴿إِن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ لَفِيَ السَّعْيُ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (٣٣).

أمّا النتيجة التي نحصل عليها من خلال تحديد الآيات الأساسية، والتعرّف على الآيات الهيكلية، وكيفية ظهور تلك الآيات، وطريقة إرجاع هذه الآيات إلى تلك، فهي التفسير الذي لا يتضمّن أيّ اختلاف رئيسي في مبادئه.

١. و. ضرب القرآن بالقرآن

والآن، وبعد أن اتّضح لنا معنى تفسير القرآن بالقرآن، لا بدّ من الإشارة إلى الاختلاف بين أسلوب تفسير القرآن بالقرآن وبين ضرب القرآن بالقرآن، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا وكفر» (٣٤). وأمّا المقصود بضرب القرآن بالقرآن فهو تجزئة حقيقة القرآن التي هي حقيقة واحدة متماسكة، والخلط بين هذا وذاك، والفصل بين الناسخ والمنسوخ، والحكم بالاستناد إلى هذا الأخير دون رعاية الناسخ، وقطع الصلة بين العام والخاص، وتجاهل العلاقة التقييدية المطلقة والمقتيدة، وإهمال ما يُوصل صدر الآية بذيلها وما شابه ذلك (بدلاً من النظر إلى الآية المقصودة على أنّها جامعة لكلّ الأطراف، ومُراعاة شواهد القرآنية). إضافة إلى ذلك، فمن عمد إلى تغيير مسار معنى الآية، وفسرها على هواه فإنّه مشمول بالحديث المذكور. وقد كان المرحوم الصدوق قد سأل أستاذه ابن الوليد عن معنى حديث الإمام الصادق عليه السلام فأجابهُ أستاذه قائلاً: «هو أن تُجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى» (٣٥).

وعليه، فإنّ هناك بوناً شاسعاً بين تفسير القرآن بالقرآن وبين ضرب القرآن ببعضه ببعض،

(٣٣) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٤، الحديث ١.

(٣٥) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٤، الحديث ١.

والذي يُعدّ نوعاً من التفسير بالرأي. وقد أشار بعض الباحثين في علم الأصول، ومنهم المرحوم الشيخ الأنصاري في بحثه حول حجّية ظاهر القرآن^(٣٦)، إلى مسألة ضرب القرآن بالقرآن، واستنتج أنّها الفصل والتميز بالشكل الذي ذكرناه بين العامّ والخاصّ، وصدر الآيات وذيّلها، وما شابه ذلك ممّا قد بيّناه. وكلّ ذلك يعني تفريق أجزاء القرآن الكريم الواحدة، وهو ما يؤدّي إلى الخطر العلميّ ولزوم اجتنابه العمليّ.

١. ز. أسلوب المرحوم العلامة في التفسير

فيما يلي نورد جملةً من الملاحظات المتعلقة بأسلوب العلامة الطباطبائي في التفسير:

١. كان المرحوم العلامة الطباطبائي، قدّس سرّه، يملك معرفةً واسعةً وعلمًا جمًّا بجميع ظواهر القرآن، ولذلك كان يبحث كلّ واحدة من آيات القرآن آخذًا بعين الاعتبار كلّ آياته قاطبةً، فكان يستدلّ بالآيات المؤيّدة، ويبدأ البحث والتقصّي فيها، فإذا لم يجد أيّ دليل في تلك الآيات يمكنه أن يؤيّد بحثه عمد إلى تفسير الآية المطلوبة بشكل لا يتناقض مع أيّ آية من آيات القرآن الكريم، فيرفض كلّ ما يمكن أن يتناقض مع الآيات القرآنيّة، بشكل أو بآخر، لإيمانه بأنّ تناقض الآيات مع بعضها البعض لا يتوافق مع ميزة الإعجاز التي يتمتّع بها كتاب الله سبحانه.

٢. كان المرحوم العلامة، قدّس سرّه، يؤمن إيماناً قوياً بالسيرة المؤكّدة للأئمة المعصومين عليهم السلام، ولذلك سعى إلى تفسير كلّ آية بالاستدلال بأحاديثهم عليهم السلام إن أمكن، فإذا عَزَّ ذلك قام بتفسير تلك الآية بشكل لا يتناقض مع سُنَّتْهم الطاهرة، لاعتقاده الثابت بأنّ أيّ اختلاف بين القرآن وسنة الأئمة عليهم السلام معناه الفصل بين عُنصرَي حبل الله الممدود اللذين لا ينفصلان كما قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لا يفترقان حتّى يردا عليّ الحوض»^(٣٧).

٣. كان العلامة الطباطبائي، رحمه الله، يمتلك إماماً في التفكير العقليّ قلّ نظيره [انظر أدناه]، ولذلك فهو يقوم بتفسير كلّ آية من آيات القرآن الكريم بطريقة يستعين بواسطتها بأيّ دليل، أو تأكيد، يمكن العثور عليه، بين المبادئ العقليّة فيما يخصّ المعارف العقليّة (وليس

(٣٦) مرتضى الأنصاري، الرسائل، مبحث «حجّية الظنّ».

(٣٧) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٥.

الأحكام العبادية)، كاستدلال أو دليل على ذلك، فإذا لم يعثر على أي دليل ضمن البحوث العقلية، فإنه كان يُفسر الآية المطلوبة بحيث لا تتعارض مع أي دليل عقلي قاطع، وكان يعتبر أي شكل من أشكال التفسير، أو الاحتمالات، باطلاً إذا تأكد من كونه يتناقض والمعايير العقلية القاطعة (وليس المبادئ غير القاطعة، أو تلك التي يمكن اعتبارها فرضيات علمية)، لأن وجود التناقض بين العقل والوحي معناه عدم قبول العقل القطعي، واعتبار الوحي الإلهي باطلاً. وهذا بحد ذاته يؤكد استحالة التضاد بين حجتين من حُجج الله سبحانه.

٤. كان للمرحوم العلامة، قدس سره، باع طويل في العلوم العقلية، كما في الفقه والأصول وغير ذلك، وكان مُلمّاً بالمبادئ البديهية والمسلمة الخاصة بها. وعندما يصعب عليه العثور فيها على أدلة أو شواهد تخص الآية المراد ترجمتها، لم يكن يسمح لنفسه بتفسير تلك الآية برأيه بحيث يتناقض ذلك مع المبادئ الأساسية لتلك العلوم العقلية، بل يفسرها بشكل لا يتعارض معها أبداً لاعتقاده بأن تلك العلوم تستند إلى أصول يقينية موجودة في القرآن الكريم والسنة الثابتة على الرغم من كونها ثانوية. وإذا حصل تضاد بين مضمون الآية والمبادئ الأساسية لتلك العلوم فإن ذلك يعني تباين القرآن بالقرآن، أو السنة بالسنة، أو القرآن بالسنة، وليس أي من هذه الحالات مقبولا بأي شكل من الأشكال.

٥. كان المرحوم العلامة، قدس سره، مُطلعاً وعارفاً بجميع مُحكمات القرآن الكريم، ولطالما صرح بأن أكثر الآيات المحكمات وضوحاً هي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَلِمَتُهُ شَيْءٌ﴾. هذا بالإضافة إلى أنه كان بارعاً في تحديد الآيات المتشابهات وتعيينها، ولهذا كان يرجع، وبشكل واضح، كل الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات اللاتي يُمثلن أم الكتاب^(٣٨)، وأصل كل المواضيع القرآنية.

وعند عرضه أيّاً من الأحاديث على القرآن الكريم، كان العلامة الطباطبائي يعتبر مُحكمات القرآن من المعايير القاطعة والأساسية، فيقيم مبادئ العلوم الأخرى وفقاً لتلك المعايير (وهو ما يُوافق عليه العقل ويدّعي له)؛ قال مولانا الإمام الرضا عليه السلام: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم»^(٣٩).

٦. كان المرحوم العلامة الطباطبائي، قدس سره، مُطلعاً بالكامل على مبادئ البرهان وشروط مقدماته، ولم يُعط للفرضيات العلمية أي وزن برهاني، بل كان يعتبرها مُستنداً

(٣٨) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٣٩) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ١٢٧، الحديث ٩.

لإحدى قائمتي الفرجار لتمكين قائمته الأخرى من التحرك لرسم الدائرة (انظر أدناه). وفي الحقيقة، فإن هذه القائمة المتحركة هي التي تقوم بكل الأعمال، وليست القائمة الثابتة. وهكذا، فقد كان المرحوم العلامة يتجنب في تفسيره للآية الاستناد أو الرجوع إلى أي فرضية غير مُبرهنة، ولم يكن يعتبر تقدم العلوم وتطور الصناعات دليلاً على صحة تلك الفرضية، بل كان يضع في حسبانها احتمال حدوث التغيير في تلك الفرضية، أو استبدالها بأخرى غيرها. ولطالما كان العلامة يؤكد على استحالة تفسير الثابت (وهو القرآن الكريم) بالمتغير (وهي الفرضيات العلمية المؤقتة) أو مطابقته معها.

٧. كان المرحوم العلامة، قدس سره، عالماً بمبادئ العرفان والخطوط العامة للكشف، والأقسام المتعددة للشهود. ففي نفس الوقت الذي كان يدعو فيه إلى تهذيب النفس، والاستعانة بأسلوب تركيتها بواسطة القرآن، ودفاعه عن الرياضة المشروعة، وبيانها لطريق القلب إلى جانب تحليل طريق الفكر، لم يكن يعتبر كشفه العرفاني، أو كشف غيره، معياراً للتفسير، بل يعتبر المُنكشف أو المشهود مصداقاً للآية إذا ثبتت صحته، وليس محوراً حصرياً للآية المراد تفسيرها.

٨. كان العلامة الطباطبائي، قدس سره، خبيراً في تحديد المفهوم والمصداق وتمييز بعضهما عن بعض، ولم يخلط بين التفسير والتطبيق إطلاقاً. وإذا وجد رواية مُعتبرة تشير إلى شأن نزول آية ما، أو انطباق مضمونها على جمع من الصحابة أو واحد منهم، فإنه، رحمه الله، لم يضع ذلك ضمن إطار التفسير المفهومي بحيث ينزع لباس القضية ليلبسها حلة شخصية. وكان غالباً ما يقول: «هذا يجري وليس تفسيراً». فبالإمكان أن لا يكون للآية سوى مصداق واحد فإنه، مع ذلك، لا بد من تفسيرها بالمعنى الجامع والمفهوم العام لها، لأن تجلّي «الحسي الذي لا يموت» مُتمثل في الكتاب الخالد، وعين الحياة الجارية، فلو هبطت آية من آيات القرآن الكريم عن مستوى شموليتها المفهومية، وتجلّت في فرد خارجي، فإن تلك الآية ستزول بزوال ذلك الفرد في حين أن القرآن الكريم «يجري كما تجري الشمس والقمر». هذا من جهة، أمّا من الجهة الأخرى فقد أنزل القرآن الكريم الذي هو جامع للكلم على قلب النبي صلى الله عليه وآله الطاهر فقال: «[...] أُعْطِيَ جوامع الكلم»^(١٠)، ولو تطابق القرآن الكريم مع حالة فردية، أو جماعية، أو مع حدث ما، وتغيّر مع تغيّر نقطة التطابق تلك، فإنه لن يُتمثل جوامع الكلم بعد ذلك.

(١٠) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ١، الحديث ٧.

ومن هنا يتبين لنا أن التغيرات المختلفة للنماذج والأمثلة لا تستوجب تغييراً في التفسير، لأن الألفاظ إنما وضعت لأرواح المعاني، وما دام الهدف من شيء ما، أو الغرض المترتب عليه، باقياً فإن اسمه سيظل محفوظاً كذلك، وإن دخل التغيير بشتى أشكاله إلى نماذجه، وشواهده، كأسماء النور والميزان والقلم وما شابه ذلك من النماذج الموجودة في العصور السابقة، ونماذج الاختراعات في العصر الصناعي الراهن. إلا أن كل تلك النماذج والشواهد تم ذكرها ضمن إطار المفاهيم الجامعة للأسماء، وذلك لاستخدام اللفظ في المفهوم لا المصداق، واختلاف المصداق لا يعني تغير المفهوم مطلقاً.

٩. كان المرحوم الطباطبائي يعتبر تنزيل القرآن الكريم تحليلاً لا تحجاف، لذلك كان يركز على معارف القرآن الكريم الطولية، ويضع كل واحد منها في مرتبته الخاصة به، ولم يكن يعتبر أيًا منها مانعاً في طريق حملها على الظاهر والحجية والاعتبار. وكان يؤمن بالأصالة في التفسير بالظاهر، ولم يكن يعتبر الأصل في التفسير المفهومي للآية باطلاً ليحمل عليه دون غيره، بل كان يصل إلى باطن الآية عن طريق حفظها وحجية ظاهرها، ثم الانتقال من ذلك الباطن إلى باطن آخر.

١٠. كان العلامة الطباطبائي يؤمن بأن المعارف والعلوم الدينية تتعلق بما وراء الطبيعة، ولذلك، فهي بنظره منزهة عن الخضوع لقوانين المادة والحركة، فلا مجال للزيادة أو النقص فيها. وقد رأى، في هذا السياق، إلى الفكر الوهابي على أنه يمثل شكلاً من أشكال المادية لا يمكن أن يدرج ضمن إطار المذاهب، بل هو فكر يخالف العقل والروح معاً، لأنه كان واثقاً من أن الأسلوب التفسيري الذي يستند إلى أصالة الحس والتجربة، وكذلك الأسلوب التفسيري المبني على أصالة العمل إنما هما أسلوبان باطلان، وكان يعتبر العقل هو المعيار الأصح للتفكير، وليس الحس والتجربة، أو العمل^(١١).

١١. استخدم العلامة أسلوبه القرآني المذكور في تفسيره للحروف المقطعة. فبالاستعانة بتفسير السور التي تتضمن الحروف المقطعة البسيطة، مثل ﴿الم﴾ و﴿ص﴾، وتفسير السور ذات الحروف المقطعة المركبة، مثل ﴿المص﴾، تمكن المرحوم العلامة من الوصول إلى أن تلك الحروف المقطعة ليست سوى رموز تشير إلى مضمون السورة، أو مضامين معينة فيها. وإمام الأستاذ الطباطبائي بالقرآن الكريم وأنسه به، أدى به إلى التدبر في نص السورة بصرف النظر

(٤١) انظر، محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، الصفحات ١٠ إلى ١٢.

عن الحوادث التاريخية، والتوصل إلى كون السورة هي مكيّة أو مدنيّة ثمّ تأييد شواهدنا النقلية.

ورعاية للإيجاز، فإننا لن نخوض في هذه المقالة في كلّ تفاصيل الأسلوب التفسيري للمرحوم الطباطبائي، وسنكتفي بتقديم توضيح مختصر حول الخصائص المتميّزة لتفسير الميزان الذي يمثل معرفة جميع آي القرآن الكريم باعتباره تفسيرًا يستعين بالقرآن لتفسيره.

١.٢. خصائص كتاب الميزان

أطلق العلامة، قدس سرّه، عبارة «غرر الآيات» على الآيات القرآنية الرئيسية، أو الأساسية، التي كان يعتبرها وسيلة دقيقة لحلّ الكثير من المعضلات الموجودة في الآيات القرآنية الأخرى، إلى جانب اعتماده عليها كقاعدة صلبة لحلّ بعض الإشكالات الواردة في الأحاديث.

وتشكّل الآيات الصريحة، أو ظاهر المعارف التوحيدية، معيار معرفة الآيات الأساسية لجميع المعارف التي تمّ إدراجها في المحاور البحثية السبعة في مقدّمة المجلّد الأوّل من تفسير الميزان^(٤٢)، وذلك لأنّ جميع المسائل الإسلامية المطروحة في القرآن الكريم، بما فيها المسائل العقائدية، والأخلاقية، وتلك المتعلقة بالأحكام، تدور حول محور واحد هو توحيد الله سبحانه، وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي قدس سرّه:

فالآيات القرآنية، على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهية والحقائق الحقّة، تعتمد على حقيقة واحدة، هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بني عليه ببيان الدين، وهو توحيد تعالى توحيد الإسلام، بأن يعتقد أنّه تعالى هو ربّ كلّ شيء، لا ربّ غيره، ويسلم له من كلّ وجهة، فيوفي له حقّ ربوبيّته، ولا يخشع في قلب، ولا يخضع في عمل، إلّا له جلّ أمره. وهذا أصل يرجع إليه، على إجماله، جميع تفاصيل المعاني القرآنية من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب^(٤٣).

ومن خلال تحديد الآيات الأساسية استنادًا إلى المحور المذكور، كان العلامة يعتبر أنّ أيّ وجه، أو احتمال، يتعلّق بالآية المراد تفسيرها يتعارض مع «مبدأ» التوحيد هو وجه باطل، وكلّ وجه، أو احتمال، يكون أقرب إلى التوحيد كان موضع قبول عنده.

وبهذه الطريقة تمكّن العلامة الطباطبائي من تحليل العلاقة بين النظرتين الشمولية

(٤٢) انظر، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٥.

(٤٣) المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحة ١٢٩.

والأيدولوجية، وتوصل إلى أن كل نظرة شمولية تتعلق بأيدولوجيا خاصة، وذلك لأن الإيمان بمادية كل ما هو موجود في العالم يؤدي إلى تنظيم التقاليد الاجتماعية بشكل تُصاحبه اللذة والكمالات المحسوسة والمادية. فعبداء الأصنام، مثلاً، تستفحل لدى عابديها بحيث يكون هدفهم الوحيد هو إرضاء تلك الأصنام، بينما يؤدي الإيمان بالله سبحانه واليوم الآخر إلى تنظيم المسائل بحيث يمكن معها ضمان السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة معاً.

إذاً، فإن المذاهب المختلفة مؤثرة في خصوص السنن المعمول بها في المجتمعات. فصور الحياة الاجتماعية تختلف باختلاف الأصول العقائدية في حقيقة العالم. ولما كانت الأصول التوحيدية هي بمثابة الآيات الرئيسية في القرآن الكريم، تطرق الأستاذ المرحوم إلى المسالك الثلاثية في موضوع الأخلاق عبر إبطال نسبتيها، واستنكار نسبة القبح والحسن، ورفض القول بعدم امتلاك الفضيلة والرذيلة أصولاً إنسانية، وأنها تابعتان للبيئة والتغيرات المختلفة، مؤكداً بذلك على تثبيت المبادئ والأصول الخاصة بالبنية التحتية للأخلاق. ويعتبر العلامة الطباطبائي أن أهم مسلك من بين تلك المسالك، وأبرزها، هو المسلك القائل بأن السنن والتقاليد الأخلاقية ليست لأغراض الجاه والشهرة والشعبية والمجد والدعم الروحي، ولا لتجنب الدخول إلى جهنم والفوز بالجنة، بل هي من أجل لقاء الله سبحانه، والتشرف بروية وجهه الكريم الذي يمثل عين التوحيد.

وأما الآن، فإن من يريد وجه ربه، ولا هم له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له ببناء جميل، وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا، أو آخرة، أو جنة، أو نار، وإنما هم ربه، وزاده ذل عبوديته، ودليله حبه^(٤٤).

ولأن العلامة، قدس سره، كان يؤمن بأن التوحيد يُشكل البنية التحتية لجميع المعارف، بالإضافة إلى الأخلاق، وكذلك الأعمال الصالحة - ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾^(٤٥) - فهو يصرح قائلاً:

[...] إن المراد في الآية، على ما يعطيه السياق، هو أصل التوحيد الذي يتفرع عليه سائر الاعتقادات الحقّة، وينمو عليه الأخلاق الزاكية، وتنشأ منه الأعمال الصالحة^(٤٦).

ولما كانت جميع الفيوضات تنزل من الله سبحانه وتعالى استناداً إلى التوحيد، وأنه ما

(٤٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٧٢.

(٤٥) سورة إبراهيم، الآيات ٢٤ و ٢٥.

(٤٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ٥٠.

من موجود مُستقلّ بنفسه ولا يغير الله تعالى، بل ولا يقتصر ضمن حدود الطبيعة، بل الواقع هو أن كل موجود يمتلك أصلاً غيبياً، فإن العلامة الطباطبائي يعتبر أن الآية الدالة على هذا المبدأ، وكذلك الآية الدالة على بقاء القرآن الكريم، مُصاناً من أي تحريف هي من غرر الآيات بقوله: «[...] ومن غرر الآيات القرآنية المشتملة على حقائق جمة في السورة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾»^(٤٧).

واستناداً إلى هذه الآية، فإن العلامة الطباطبائي لم يعتمد فقط على كون مسألة إنزال الحديد^(٤٨)، وإنزال اللباس والريش^(٤٩)، وإنزال ثمانية أزواج من الأنعام^(٥٠)، وما شابهها من باب تفسير القرآن بالقرآن، بل كان يُفسّر في ضوء ذلك، أيضاً، مسألة تنزيل الوحي والملائكة والقرآن، وكذلك مسألة الهداية الملوكيّة التي هي من خصائص ومميزات الإمامة، استناداً إلى قوله تعالى ﴿أَنَّهُ يُدَوِّنُ بَأْمِرًا﴾^(٥١)، إلى جانب الإيمان بعالم الذرّ وأخذ الميثاق بوحدانية الله عزّ وجلّ ومسألة أسبقية القضاء على القدر، وميثاق لوح المحو والإثبات في اللوح المحفوظ، وبقية المسائل الدينية الأخرى:

ومن الحقائق الباهرة المذكورة في هذه السورة [الرعد] ما يتضمنه قوله: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [سورة الرعد، الآية ١٧]، وقوله: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ ظُلُمَاتِ الْقُلُوبِ﴾ [سورة الرعد، الآية ٢٨] وقوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعْدَهُ أَمْ الْكِتَابِ﴾ [سورة الرعد، الآية ٣٩]، وقوله: ﴿فَلِلَّهِ الْكَرْبُ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد، الآية ٤٢]^(٥٢).

وذلك لأن الله عزّ وجلّ لا يمتلك الكمالات الوجودية وحسب، بل إن كل كمال وجودي إنما هو ناشئ من ذاته المقدسة سبحانه وتعالى، وكل كمال مختلط، أو ممزوج، بالتناهي والنقص فهو مسلوب من جلاله، وهو الكمالات الوجودية غير المحدودة التي هي عين رب العالمين، وكل اسم دال على واحد من تلك الكمالات، وعلى سبيل ارتباط المخلوق بالخالق، ولهذا يعتبر العلامة المرحوم الطباطبائي الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَتَعَالَى اللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٥٣) من غرر الآيات القرآنية فيقول:

(٤٧) المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ٩٤.

(٤٨) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٤٩) سورة الأعراف، الآية ٢٦.

(٥٠) سورة الزمر، الآية ٦.

(٥١) سورة الأنبياء، الآية ٧٣.

(٥٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٢٨٦.

(٥٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

والآية من غرر الآيات القرآنية تنير حقيقة ما يراه القرآن الكريم من توحيد الذات وتوحيد العبادة
قبال ما يراه الوثنية من توحيد الذات وتشريك العبادة^(٥١).

وفي هذا السياق، أيضاً، وفيما يتعلق بالآية الثامنة من سورة طه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَى﴾، يقول الأستاذ العلامة: «ومن غرر الآيات في السورة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا
هُوَ﴾»^(٥٥). ولما كانت الآية الشريفة ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٥٦) تبين بوضوح لا لبس
فيه موضوع توحيد الله سبحانه وتعالى، والذي يُعدّ أساس جميع المعارف القرآنية، يقول
المرحوم الأستاذ: «[...] فيها آية النور»^(٥٧). ويُعلّق أستاذنا العلامة على الآية الشريفة ﴿يَوْمَ لَا
يَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾^(٥٨) بقوله: «وهي من غرر الآيات»^(٥٩).

وعندما سألنا العلامة الأستاذ ما هو السبب في اعتبار سورة يس قلب القرآن الكريم،
أجاب، قدس سره، قائلاً: «الطريف أنني سألت هذا السؤال نفسه أستاذنا المرحوم [ميرزا
علي] آقا القاضي فأجابني بقوله: 'بسبب آيتين وردتا في آخر سورة يس وهما: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا
أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ * فَسَبَّحَانَ الَّذِي يَبْدِي مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾»^(٦٠).

ومن غرر الآيات الآية الشريفة ﴿وَأَنْ يَسْأَلِ الْإِنْسَانُ إِلَّا مَا سَفَى﴾^(٦١) التي تُصوّر العلاقة
أو الرابطة الضرورية بين العمل والعامل في يوم القيامة من حيث بيانها للخطوط العامة
لرحلة المسافرين في هذا العالم، وكذلك محور الثواب والعقاب. وكذلك الآية: ﴿وَأَنْ إِلَى
رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾. ففي هذه الآية إشارة صريحة وواضحة إلى أن جميع الأمور والتدابير وإيجاد
العلاقات والروابط بين الأشياء وتربيتها وتطويرها وغير ذلك منوط بالله سبحانه وحده
دون غيره، وللتأكيد على هذه المسألة يستطرد العلامة قائلاً: «والآية تثبت الربوبية المطلقة
لله سبحانه»^(٦٢) [....].

(٥٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٢٢٠.

(٥٥) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ١١٨.

(٥٦) سورة النور، الآية ٣٥.

(٥٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٧٩.

(٥٨) سورة الانشقاق، الآية ١٩.

(٥٩) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٤٦.

(٦٠) انظر، أيضاً، المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٦٣.

(٦١) سورة النجم، الآية ٣٩.

(٦٢) سورة النجم، الآية ٤٢؛ انظر، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٢٧.

ولما كانت الآية الشريفة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٦٣) تشير إلى مسألة التوحيد الربوبي والتنظيم الهندسي لجميع الظواهر، فهي برأي الأستاذ المرحوم واحدة من غُرر الآيات^(٦٤).

وكذلك الآيات السبع في آخر سورة الحشر التي تشير إلى الترتيب بقاء الله عز وجل من خلال ما تطرحه حول موضوع المراقبة والمحاسبة، بالإضافة إلى بعض أسماء الله الحسنى، والذي يُعدّ كلّ واحد منها تياراً مستقلاً للفيض، وتجلياً بحدّ ذاته، فاعتبرها العلامة، كذلك، من بين الآيات الأصلية والأساسية^(٦٥)، ثم الآية الشريفة: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾^(٦٦) التي تتحدّث عن اقتصار الوجود الحقيقي على الله سبحانه وتعالى وأنّ كلّ ما لا يحمل اسمه المقدّس فهو باطل، لاحتوائها على مضمون التوحيد الكامل، وهي ما اعتبرها العلامة الطباطبائي في عداد الآيات الرئيسية^(٦٧).

والحاصل هو أنّ الله عز وجل مبدأ جميع الوجودات الخارجيّة في الوجود المحض، وبدون الوجود المحض ذاك لا يمكن لشيء أن يخرج إلى الوجود. أمّا مبدأ جميع الوجودات العلميّة فهو معرفة ذلك الوجود المحض، إذ لا يمكن معرفة أي شيء من دون تلك المعرفة. ومن هنا، فقد اعتبر العلامة الطباطبائي الآيات التوحيدية التي تبين صفات جمال الذات المقدّسة، وجلالها، وحدثها، ووحدة مبدأ الخلق، ووحدة الربّ والمدبر، وكذلك وحدة المعبود، اعتبرها من غُرر الآيات، ومن المعارف الأساسية في القرآن الكريم، التي تمثّل مبدأ معرفة بقيّة الآيات بحيث لا يمكن فهم أو إدراك أي آية من دون الاستناد إليها.

وهذا الأسلوب، أي فهم الآيات القرآنية بواسطة الآيات الأساسية والمعارف الرئيسية، هو الأسلوب الذي سار عليه الأئمة الأطهار عليهم السلام. وهذا ما يُطلق عليه تفسير القرآن بالقرآن.

ويُعتبر هذا الأسلوب أوضح مصداق للآية الشريفة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٦٨)، وهو ما تمّ بيانه بشكل قياس استثنائي، ممّا يعني أنّه لا وجود إطلاقاً لأيّ

(٦٣) سورة القمر، الآية ٤٩.

(٦٤) انظر، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٥٧.

(٦٥) المصدر نفسه، الجزء ١٩، الصفحة ٣٠٨.

(٦٦) سورة لقمان، الآية ٣٠.

(٦٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٣١٤.

(٦٨) سورة النساء، الآية ٨٢.

اختلاف في أي جزء من القرآن الكريم. ولا يقتصر معنى هذه الجملة على بيان العقد السلبي للقضية، وهو أنه لا وجود لأي اختلاف بين معاني القرآن الكريم، بل المراد بذلك بيان عقدها الإيجابي، بمعنى أن جميع المفاهيم القرآنية منسجمة ومتناسقة مع بعضها البعض، ويستند كل واحد من تلك المفاهيم على غيره، وكل آية من الآيات القرآنية صادقة في مضمونها، ومُصدقة لمضمون الآية الأخرى، إن بشكل مباشر أو غير مباشر. وقال أمير المؤمنين - وهو القرآن الناطق - عليه السلام، مُشيرًا إلى الآية المذكورة: «[...] وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضًا، وأنه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق»^(٦٩).

وهكذا، فإن جميع آيات القرآن الكريم تتوافق مع بعضها بعضًا، ولذلك فهو يتراوح بين متشابه من الآيات ومثانيها، وفي هذا يقول المرحوم الطباطبائي:

وسميت الآيات القرآنية «مثاني» لأن بعضها يوضح حال البعض، ويلوي وينعطف عليه، كما يشعر به قوله ﴿كَتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾، حيث جمع بين كون الكتاب متشابهًا يشبه بعض آياته بعضًا، وبين كون آياته «مثاني»، وفي كلام النبي صلى الله عليه وآله في صفة القرآن: «يصدق بعضه بعضًا»، وعن علي عليه السلام فيه: «يَتَطَلَّقُ بَعْضُهُ بَبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»^(٧٠).

ولا شك في أن فصل كل آية عن بقية الآيات، وعدم الالتفات إليها، عند تفسير الآية المطلوبة، وتفريقها، وعزلها، والإحجام عن الاستمداد بالآيات الأخرى كدليل، أو تأكيد، أو شاهد، على الآية المراد تفسيرها، إنما هو نوع من الفُرقة والتفريق بين آيات القرآن الكريم المنسجمة والمتحدة مع بعضها البعض، وما نتيجة هذا التقطيع والتجزئ وبثرة أجزاء كلام الله إلا ما ذكره القرآن الكريم نفسه على لسان أعداءه الذين يتمنون أن يتعرض القرآن لمثل ذلك؛ ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقَسِّينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾^(٧١).

فرغم تصريح الروايات بأن المقصود بـ﴿عِضِينَ﴾ هم الذين فرقوا القرآن وجزؤوا وحدته، فأمسوا ببعضه، وكفروا بالبعض الآخر، والذين نسبوا إلى القرآن الكريم من الشبهات والإشكالات ما لا يستحقه كقولهم مثلاً: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾^(٧٢)، أو: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ

(٦٩) نهج البلاغة، مصدر سابق، الصفحة ٥٤.

(٧٠) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ١٩٠.

(٧١) سورة الحجر، الآيتان ٩٠ و٩١.

(٧٢) سورة المائدة، الآية ١١٠.

الأوليين ﴿٧٣﴾، وغير ذلك، إلا أن عزل كل آية من الآيات وفصلها بعضها عن بعض يُعدّ بحدّ ذاته نوعاً من التعضية والفرقة كذلك ﴿٧٤﴾. فالآية التي تستند إلى آية أخرى لا يمكن تفسيرها بمعزل عن مفاهيم بقيّة الآيات.

٢. السيرة الفلسفية للأستاذ العلامة الطباطبائي

٢. أ. همة الأستاذ العلامة الطباطبائي العالية ومنهجه الفلسفي

تتألف الأسس والقواعد الفكرية للأستاذ العلامة من البراهين اليقينية، ولا غير، لأن إثبات المسائل الفلسفية غير مقدور عليه سوى بالمقدمات اليقينية التي تفوق مجالات الإحساس، وتسمو على حدود الاستقراء، وتتعدّى مساحة الاختبار والامتحان، وترقى على سرد الآراء ونقل الأقوال والأنباء، وأكثر أهميّة من الاعتماد على المشهور، وأرجح كفة من الاستناد إلى الإجماع، أو الأدلة الظنيّة الأخرى التي قد تكون مفيدة في العلوم التجريبية والمعارف النقلية، بالإضافة إلى كونها بعيدة كلّ البعد عن عقود العلوم الاجتماعية وعهودها وقواعدها. ولم يكن بمقدور أية مقدّمة التحليق إلى ما وصلت إليه الروح الشائخة لهذا الحكيم المتألّه سوى من خلال العلوم المعروفة والمبادئ اليقينية، لأنّ روح الإنسان الكامل لا يمكن لها أن تكون رهنًا بما هو غير يقيني.

وتشكّل المبادئ اليقينية لدى العلامة النسيج الفكري الخاص به، لا سيّما أنّ الفلسفة هي معرفة حقائق عالم الوجود، وتمييز الوقائع العينية عن الخواطر الوهمية، وهذا لا يتيسر إلّا من خلال المقارنات اليقينية المركبة من البديهيات الأولى، أو الأدلة اليقينية التي تُختم بالقضايا البديهية والابتدائية. ولذلك، لا بدّ من التفريق بين القضايا البديهية التي تُعدّ أساس الاستدلالات الفلسفية من جهة، وبين الفرضيات التي تُمثّل حجر الزاوية للعلوم التجريبية، للحيلولة ما أمكن دون الاعتماد على الفرضية بدلاً من القضية البديهية في الفلسفة، وتجنّب استخدام الأسس الخاصة بالعلوم التجريبية في بيان المسائل العقلية التي لا تحتاج إلّا إلى القضية البديهية، رغم حصول نوع من الاستفادة العقلية التي هي بحاجة إلى القضية البديهية.

(٧٣) سورة الأنعام، الآية ٢٥.

(٧٤) الغُضُّو والعُضُّو: كل عظم وإفر بلحمه، وجمعهما أَعْضَاء؛ و«عُضِي» الذبيحة: قطعها أعضاء؛ و«عُضِي» الشيء: وُزِعَ وفُزِعَ قال: «وليس دين الله بالمعزى»؛ و«العضة»: القطعة والفرقة؛ وفي التنزيل: ﴿هَلْ جُمِلُوا الْفَرَانِ عِزِينَ﴾. المترجم.

ورغم أن الاستعانة بالمبادئ والأصول البديهية في العلوم التجريبية هو أمر مطلوب ولازم تماماً، لكن، وللوصول إلى حلول للمسائل الفلسفية، لا يلجأ إلى فرضيات العلوم التجريبية وحسب كحجر أساس ثابت وأصيل، بل لا يمكن تأسيس أي برهان أو استخراجها من القضايا المسلّم بها والمقبولة لدى عامة الناس، لأنها ببساطة مسلّم بها ومقبولة لدى عامة الناس، رغم إمكانية تشكيل قياس جدليّ منها على أية حال. ورغم أن المنطق قد بين بشكل مبسوط الفارق بين المبدأ البديهيّ والمبدأ المسلّم به، والذي يُستفاد من أحدهما في البرهان بينما يُستفاد من الآخر في الجدل والخطابة معاً، إلا أن هذا هو الفرق من وجهة نظر العلامة بين القضية البديهية والفرضية العلمية، حيث تُستخدم الأولى في البراهين الفلسفية والثانية في استدلالات العلوم التجريبية.

ولا تُستخدم الفرضية في علم ما لأغراض الاستنتاج العلمي، أو لكي تتعلم المسائل والنظريات الخاصة بالعلم المذكور؛ بمعنى أنه لا تقوم الفرضية بتحويل المجهول إلى معلوم، إنما هي لتحديد المسير لكي لا يفقد سلوكنا العلميّ طريقه. وفي غير هذه الصورة، فإنّ استنتاجنا للمسائل سيكون رهناً ببراهين المسألة، وأدلة التجربة، وسائر الأسباب المتعلقة بإيجاد النظرية، وليس بمعلول الفرضية. في حين أن الفرضية تشبه إلى حدّ كبير ساق الفرجار الثابتة التي تعمل على تثبيت ساقه الأخرى المتحركة ومنعها من السير على غير هدى، لا أن تقوم الساق الثابتة بإيجاد النقاط التي تكوّن ساق الفرجار المتحركة^(٧٥).

وهكذا، فإنّ الأمر لا يقتصر على وجود حدّ فاصل بين الفلسفة من جهة وبين العلوم التجريبية من جهة أخرى، وبالتالي تميّز المسائل الخاصة بكلّ منهما عن الآخر، بل إنّ أسلوب الاستدلال ونمط الاحتجاج لكلّ منهما يختلف عن الآخر. إذ رغم الاستعانة في العلوم التجريبية بالقضايا البديهية كالفرضيات، إلا أنه لا يمكن إيجاد البراهين، أو تشكيلها، في المسائل الفلسفية من الفرضيات. وهذا ما كان الأستاذ الراحل يكرّره في كلامه حول هذا الموضوع، وهو أن بعض المسائل العلمية الطبيعية قد وجدت طريقها إلى الفلسفة كأصول موضوعية، ومع تقدّم العلوم التجريبية، تشتّت تلك المسائل وتغيّرت كثيراً، وتبدّلت أشكالها مع تغيّر الفرضيات، لكن لم تعرّض المسائل الفلسفية نفسها إلى أدنى خلل. وفي الوقت الحاضر، أيضاً، تسلّلت بعض المسائل العلمية إلى الفلسفة كأصل موضوعيّ دون أن

(٧٥) محمّد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ، تعليق مرتضى المطهري، ترجمة محمّد عبد المنعم الحاقاني، الطبعة ٢ (بيروت: دار المعارف للطبوعات، ١٩٨٨)، المقالة ٥.

تقدّم الفلسفة أيّ ضمانة عقلية لأيّ منها، لأنها قد تتغير هي الأخرى، سواء في المستقبل القريب أو البعيد، بينما ستبقى القوانين الفلسفية محفوظة ومصانة.

وقد كان الأسلوب العقليّ لهذا الحكيم المتبحر يستند إلى التفكير على أساس وقائع عالم الوجود وحقائقه، وكان يسعى إلى منع تسلّل المسائل الاعتبارية إلى أعماق المسائل العقلية، ويحرص على عدم الخلط بين البحوث الفلسفية والمسائل الاعتبارية. وكان لا يوافق على استخراج البراهين العقلية بالاستعانة بالمقدمات التي يقتصر استخدامها في العقود الاجتماعية وما شابهها، والحذر في تجنّب الخلط بين المسائل التي يمكن بحثها من خلال الضرورة والإمكان والامتناع من ناحية، وبين القضايا التي تُناقش ضمن إطار الحسن والقبح والإباحة من ناحية أخرى. ولكي يُعيّن الحدود بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، ويميّز بين المسائل الفلسفية ونظيرتها الاعتبارية، فقد كتب العلامة الطباطبائي مقالته السادسة من أصول الفلسفة، والفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من نهاية الحكمة، فكانت نتيجة ذلك التحليل والتمييز بين المسائل الفلسفية والمسائل الاعتبارية تكوين نقد مُعمّق في موضوع العلة والمعلول، ومسألة تقسيم العلة الفاعلة إلى فاعل بالقصد، وفاعل بالجبر، مشيرًا بوضوح إلى عدم وجود أيّ فرق من الناحية العقلية بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، لأنّهما متشابهان في جميع المبادئ الاختيارية، بينما يقتصر الفرق بينهما في التقاليد الاجتماعية من أجل الحفاظ على مصالح المجتمع من حيث التقنين السائد، وأنّ الأفعال الصادرة عن الفاعل بالقصد لها آثارها التي لا تترتب على الأفعال الصادرة عن الفاعل بالجبر. وبعد أن طرّح هذا التحليل بشكل تامّ في محاضرات الفلسفة التي كان يقيمها الأستاذ العلامة، تمّ تدوينها وطبعها بشكل تعلية على الأسفار، وكفصل من كتابه المستقلّ المسمّى نهاية الحكمة^(٧٦).

وللمحافظة على المسائل الفلسفية، وتمييزها عن العلوم والمقدمات الاعتبارية، لم يستعن العلامة الطباطبائي إطلاقًا بالقصص والحكايات خلال تدريسه، أو عند تأليفه في المسائل العقلية، ولا بالشواهد الشعرية، وكان يقول إنّ ذلك سيُعرض استحكام المسائل الفلسفية وإتقانها إلى خلل وضرر لا يمكن إصلاحهما.

ومن الخصائص البارزة لسيرة العلامة الفلسفية كثرة التفكير، حيث كان يقضي أوقاته طويلة في التفكير والسكوت، ولم يكن يُجيب على أيّ سؤال دون أن يفكر فيه مليًا، ويدقّق في تفاصيله قبل قوله.

(٧٦) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة (بيروت: مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٩٨٦)، المرحلة ٨، الفصل ٧.

وكان أسلوبه التحليلي يتمثل في البحث الكامل في الموضوعات الفلسفية، ولم يسمح لنفسه بالدخول في أي بحث، أو نفي بعضه، أو تأكيده، إلا بعد أن يحصل على تصوّر صحيح ومنظار دقيق للموضوع، وكان يقول دائماً بأنّ الكثير من التعقيدات في المسائل الفلسفية إنما هي وليدة عدم دراسة موضوع البحث بشكل كامل. ولما كانت البحوث العقلية تدور حول محور الوقائع الخارجية، فإنه لو تمّ التدقيق في أي موضوع، وتمّ تصوّره بشكله الصحيح، فسوف تتجلى العديد من لوازمه وملزوماته وملازماته، وبالتالي سيسهل الاستدلال بثبوتها لموضوع المسألة. وعلى هذا، فإنّ التصرّور النظري في المسائل الفلسفية مقدّم على التصديق النظري، إذ لو تمّ إدراك موضوع القضية كاملاً فستبين العلاقة بين لوازمه وملازماته بيسر وسهولة، فالسرّ في ترتّب المحمولات المتعددة على موضوع واحد، وقيام كلّ جماعة من أصحاب الرأي بحمل حكمها الخاص وأثرها المخصوص على نفس الموضوع، ثمّ ظهور الاختلاف في العقائد حول مسألة ما، أقول، السرّ في كلّ ذلك يكمن في أنّ لكلّ موضوع من تلك الموضوعات تصوّراته الخاصة به، وتحاول كلّ جماعة فرض تأثيرها على الموضوع إذا كان تصوّرها له صحيحاً بما يتناسب وحالة الموضوع واستحقاقه الكامل لذلك.

كان يقول إنّه توجد الكثير من الآراء والنظريات بين المتكلمين والحكماء والعرفاء حول الماهية والوجود، لأنّ بعضهم يعتقد بأصاله الماهية، فيما يرى بعضهم الآخر أنّ الأصالة تكمن في الوجود، ويقول البعض الآخر بأنّ الوجود الأصيل يشتمل على حقائق متباينة، بينما قال آخرون بأنّ تلك الحقائق إنما هي حقيقة تشكيكية واحدة، وأدعى الخواصّ أنّها حقيقة شخصية واحدة، وكلّ ذلك عائد إلى الدرجات المختلفة في معرفة الوجود والماهية، ثمّ حمّلت عليهما كلّ جماعة ما أدركته من هذين الأمرين أفضل من الآخر، وأما الفرقة التي لم تتعرّف على ذينك الموضوعين إلا بشكل سطحيّ، فقد نسبت إليهما حكمها النازل والسطحيّ.

وكذلك كان العلامة يقول بأنّ الآراء الخمسة المذكورة لا تختلف فيما بينها، بل تسير جميعها بموازاة بعضها البعض، وإنّ كلّ واحد من تلك الآراء يُكمّل الآخر، ولا وجود إطلاقاً للبينونة أو التضادّ بين الكامل والناقص، لأنّ هذا الأخير لا يزيح الكامل، والكامل يرى نقص الناقص فيقوم بترميمه وإصلاحه.

ومن هنا، وبلاستناد إلى هذا المبدأ، يمكننا تحرير وتحليل التطوّر الفلسفيّ لدى صدر

المتألهين، قدس سره، الذي كان مشهوداً خلال فترتين من فترات سيره العقلي، حيث كان يعتقد في فترة ما بأصالة الماهية، ثم غير رأيه في الفترة التالية واعترف بأصالة الوجود. وفي فترة من فترات حياته العلمية، كان الملا صدرا مؤمناً بالعلم التفصيلي للواجب تعالى بالممكنات وفقاً للشرح الذي قدمته مدرسة الإشراق عند بيانه ذلك العلم، وكانت آراؤه منسجمة ومتشابهة مع آراء شيخ الإشراق. ثم في فترة لاحقة اعتبر تلك الآراء غير كافية، وتوصل إلى رأي نهائي ودقيق مفاده أن العلم إجمالي في نفس الوقت الذي يمثل فيه كشفاً تفصيلياً.

وكان العلامة يسعى دوماً إلى أن لا تُقام البراهين في مسألة فلسفية واحدة، أو يتم تشكيلها من العلوم المعروفة، والمقدمات البديهية، أو تنشأ من الأصول والمبادئ المبينة التي تم بيان أدلتها قبل ذلك، فضلاً عن عدم قبوله إقامة عدة براهين في مسألة واحدة، حيث كانت مقدمات بعضها تُحال إلى المستقبل. وكان يقول بأنه لا يمكن للمسألة التي يتم طرحها مع المبادئ الموضوعية أن تنعش الروح، ولا يمكن للبحث أن يصبح بحثاً فلسفياً خالصاً ونقيّاً، من خلال إحالته إلى المستقبل.

وهكذا، لم يقتصر تدريس العلامة على أساس مراعاة نظام رياضي خاص في طرح واستدلال المسائل الفلسفية، بل كان أسلوب تأليفه، أيضاً، يستند إلى هذا الركن المهم، وهو ما نلاحظه بجلاء في مؤلفاته الأخيرة باللغة الفارسية مثل أصول الفلسفة وبداية الحكمة ونهاية الحكمة. ولم يكن معتاداً على إكمال أي موضوع، أو مسألة، إلى المستقبل إلا في حال وجود ضرورة ملحة لذلك. وعلى هذا قام بتقسيم المسائل الفلسفية إلى قسمين، هما: أولاً، المسائل الفلسفية العامة والجامعة؛ ثانياً، المسائل الفلسفية الخاصة والتقسيمية.

فالقسم الأول يضم مسائل حول موضوع الفلسفة، ومن الطبيعي أن يكون محمولها مشابهاً لموضوعها كذلك، مثل مسألة أصالة الوجود وتشكيك الوجود وبساطة الوجود وفعالية الوجود وما إلى ذلك، حيث يمكن القول - ومن خلال نظرية تأمل واحدة وتحليل سطحي^(٧٧) - بأن موضوع كل واحدة من تلك المسائل هو الفلسفة. وبالتالي، فإن محمولات تلك المسائل تشبه موضوعاته كذلك.

أمّا القسم الثاني، فيشمل المسائل التي يكون موضوع بعضها هو الفلسفة، كمسألة

(٧٧) لا بد من الانتباه إلى أن موضوع الفلسفة في الواقع هو «الموجود» وليس «الوجود»، ولكن، وبعد إثبات أصالة الوجود، فإن موضوع الفلسفة في الحقيقة يصبح الوجود نفسه. المؤلف.

الوجود الذهني ومسألة العلة والمعلول، والرابط والمستقل، وغير ذلك، حيث تكون الفلسفة موضوعها جميعاً. وبالتالي، فإن محمولات تلك المسائل تشبه موضوعاته كذلك.

وكان أسلوب الأستاذ العلامة، ومنهجه في التدريس، يؤكد على عدم وضع مسألة تتعلق بالقسم الثاني في القسم الأول من أجل الحفاظ على النظم الرياضية، وكان يسعى أيضاً إلى عدم نسبة مسألة من القسم الأول إلى القسم الثاني هادفاً إلى عدم إضفاء الاستقلالية على الطالب والموضوعات الفرعية، أو فصلها عن أصلها، لأن ذلك سيزيد من صعوبة التصور والتعقيد في الاستدلال.

على سبيل المثال، يمكننا الإشارة إلى مسألة الجعل، وهل أن الماهية هي المجعولة أم الوجود، أو ربط الماهية بالوجود، وهو ما أفرد له صدر المتألهين قدس سره في الأسفار العقلية الأربعة، والسبزواري قدس سره في شرح المنظومة باباً مستقلاً، فيما أدرج العلامة رحمه الله ذلك ضمن فروع مسألة العلة والمعلول، بمعنى أن بحث موضوع ما تمنحه العلة للمعلول، أو ما هو الشيء الموجود في المعلول، هل هي الماهية، أم الوجود، أم شيء آخر، كل ذلك يأتي بعد تثبيت قانون العلية. وكما أن هذا الموضوع مشهود في كتاب الشواهد الربوبية للملا صدرا، فهو واضح كل الوضوح في بداية الحكمة ونهاية الحكمة للعلامة. وكذلك موضوع اتحاد العالم بالمعلوم ضمن إطار علم الممكن بالواجب، ونقد ودراسة ما طرحه صدر المتألهين قدس سره في بحثه القائل بأن العلم بالمعلول لا يتيسر إلا بواسطة العلم بالعلة، حيث بقي موقفاً وغير مفهوم باعتراف الحكيم السبزواري قدس سره. لكن العلامة، قدس سره، استطاع حل تلك المسألة في باب اتحاد العالم بالمعلوم بالاستعانة بحمل الحقيقة. إلا أنه لا بد من الاعتراف بأن القسم الأعظم من تلك الإنجازات يعود إلى الفيض الخاص الذي تمتع به حكيمة الإمامية المشهور المرحوم صدر المتألهين قدس سره.

وقد كان أسلوب العلامة، قدس سره، في التحقيق في المسائل الفلسفية متميزاً بنفس الصفات التي تميزت بها حكمة صدر المتألهين قدس سره المتعالية ومبادئها الخاصة، بالإضافة إلى فوائد التحليل المنطقي التي استقاها من ابن سينا. بمعنى أن العلامة الطباطبائي كان يطرح ويؤلف في مسائل أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهرية، وجسمانية الحدوث، وروحانية بقاء الروح، والبحوث المعمقة الأخرى للملا صدرا، كان يطرحها ويؤلف فيها بأسلوب التحليل الذي استخدمه ابن سينا، ويسعى إلى تدريس كل تلك الموضوعات، أو التأليف فيها، بميزان المنطق الخاص بابن سينا، ويجتهد في عدم الخلط

بين الموضوع الذي يفتقر إلى الطريق الفكري والعلم الحسولي والذي لا يمكن طرحه وفقاً لأسلوب القياس المنطقي وبين المسائل الفلسفية، أو العقلية الخاصة، حيث كان يقول بأن جماعة من الحكماء الربانيين سَعَوْا إلى الجمع بين معارف القرآن الكريم وإدراكات العرفان الصحيح والآراء الثابتة حول البرهان، وقد تحمّل كل من شيخ الإشراق وابن تركة وآخرون الكثير من الأعباء، وسلّكوا طريقاً مُعيّنة إلا أنّ التوفيق كان من نصيب صدر المتألّهين الذي استطاع الجمع بين العرفان والبرهان لخدمة القرآن الكريم.

وعلى غرار ما قام به حكيم الإمامية صدر المتألّهين، أراد أستاذنا الكبير أن يحذو حذوه، والجمع في تفسيره القِيم الميزان بين كلّ من العرفان والبرهان في مكانهما المناسب إلى جانب القرآن الكريم، وهذا الجمع الذي قام به العلامة في التحقيق في مبادئ المَلّا صدرا، والتحليل المنطقي لابن سينا، يذكّرنا بما أنجزه الفيلسوف المعروف الفارابي حيث كان العلامة يقول بأنّ الفارابي يُمثّل نتاج كلّ من الشيخ الرئيس ابن سينا والمَلّا صدرا. ونحن لا نُبالغ إذا ما أطلقنا على الأستاذ العلامة اسم فارابي هذا العصر.

٢. ب. الآراء الفلسفية للعلامة الطباطبائي

سنكتفي، هنا، بالاستعراض السريع لبعض إنجازات العلامة الطباطبائي الفلسفية وإبداعاته. ١. لا يمكن إثبات المسائل الفلسفية إلا عن طريق البرهان المؤلّف من العلوم المعروفة والمقدّمات البديهية، وذلك خلافاً للمسائل الكلامية، مثلاً، التي يمكننا بيانها وتوضيحها بواسطة الجدل والاستعانة بالمقدّمات المسلّم بها. فأما البرهان المُعيّن لليقين فهو على قسمين.

القسم الأوّل هو البرهان «لِم»، ويمثّل الحدّ الوسط. لذلك، بغضّ النظر عن كونه علّة ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في إطار التصديق والذهن، فهو علّة الثبوت الربطي وتحقيق الارتباط بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر في إطار الخارج.

أمّا القسم الثاني من البرهان المُعيّن لليقين فهو برهان «إِنَّ»، حيث يكون الحدّ الوسط والحدّ الأكبر فيه متلازمين، وما يتمّ إثباته للحدّ الأصغر لا بدّ أن يكون كذلك للحدّ الآخر، ولكن عندما يكون الحدّ الوسط هو معلول الثبوت النفسي للحدّ الأكبر، عندئذ لا يمكن إطلاقاً تشكيل البرهان والوصول بهذه الطريقة إلى الثبوت النفسي للحدّ الأكبر. ومع هذا، يمكننا الاستدلال بالثبوت الربطي الخاصّ بالحدّ الأكبر. أمّا سرّ ذلك، فيكمن في عدم

إمكانية معرفة علّة مُعيّنة بواسطة المعلول لأنّه يجب أن تكون مقدّمات البرهان يقينية، إذ ليس باستطاعتنا التيقّن من المعلول مع التشكيك في العلّة لكي يكون بالإمكان الاستدلال بالعلّة المشكوكة عبر المعلول المتيقّن. ولهذا، لم يتمّ الاهتمام بهذا القسم (الثالث) في كتاب برهان المنطق، فضلاً عن عدم الاستفادة منه في الفلسفة، لكن - ومن خلال تحليل مُعيّن - يمكن إرجاع هذا القسم (الثالث) بالذات إلى القسم الأول، وإرجاعه كذلك إلى القسم الثاني بتحليل آخر مُغاير للأول حيث يكون كلّ منهما باعثاً على اليقين في تلك الحالة^(٧٨).

ونلاحظ في كلام الكثير من الحكماء والفلاسفة، وضمن مسائلهم الفلسفية، قولهم إنّهُ يمكن إثبات الموضوع الفلاني من خلال برهان «لَمْ»، وأنّ الموضوع الفلاني يمكن إثباته ببرهان «شبه لَمْ»، لكنّ العلامة، قدّس سرّه، لم يكن يعتقد بوجود طريق مفتوح أمام برهان «لَمْ» في المسائل الفلسفية^(٧٩)، لأنّ موضوع الفلسفة الأولى هو الواقع الخارجي الذي هو أشمل من كلّ الأشياء والمتضمّن لها جميعاً، بل لا شيء خارج عنه، وأما محمولات المسائل الفلسفية، فإنّما أن تكون لوحدها مساوية لموضوع الفلسفة، أو كلّ منها يكون مساوياً لموضوعها وموازيّاً له بحدّ ذاتها. وعلى هذا، فإنّ الشيء الذي يكون سبباً في ثبوت المحمول العامّ لموضوع عامّ وشامل لجميع الموجودات لا يفترض أية علّة للموجود المطلق.

ولأنّه ليس بإمكان أيّ سبب وضع فرضية صحيحة لموضوع الفلسفة، ولا للمحمول المساوي لذلك الموضوع، فإنّ الطريق مسدود أمام برهان «لَمْ» في مسائل الفلسفة الأولى، والبرهان الوحيد الذي يمكنه إثبات المحمولات الفلسفية لموضوعاتها هو البرهان «الإنّي» الذي يعتبر أحد المتلازمين به متلازماً للآخر، فهو الطريق الوحيدة المفتوحة أمام المسائل الفلسفية الخاصّة بالملازمات العامّة للوجود. هذا، وكان العلامة الطباطبائي يعتبر أنّ عنوان «برهان الصديقين» الذي يشير إلى الاستدلال على الشيء بالشيء نفسه إنّما هو عنوان ناقص، لأنّ ذلك يعني أنّ مفهوم ما سيصبح في العلم الحصولي سبباً لثبوت عنوان آخر رغم أنّ مصداق كليهما هو واحد، ولا مجال للبرهان في المشاهدات الحضورية.

٢. اعتبار الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد شيئاً واحداً، واقتصار الفرق بينهما في المسائل الاعتبارية، ثمّ الفصل بين المسائل النظرية والتقاليد الاجتماعية، وهو ما بيّناه أعلاه.

(٧٨) ابن سينا، الشفاء: المنطق، ٥- البرهان، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٣٥)، المقالة ١، الفصلان ٧ و ٨.

(٧٩) انظر، نهاية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ٨؛ وانظر، تعليقات العلامة الطباطبائي على كتاب الأسفار: صدر الدين محمد

الشيرازي، الحكمة العالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١).

٣. عدم الإيمان بالفصل والتفريق بين الإرادة فى الفاعلين بالإرادة وبين العلم بالضرورة العملية والجزم بـ«الواجب»، حيث قال بأنه لا يوجد فى نفس الإنسان فى الحقيقة وصف غير العلم بـ«الواجب»، أو التأمل فى وجوده على الأقل. وعندما سُئل عما إذا كان يعنى بقوله هذا ما أشار إليه بعض المعتزلة من إرجاع الإرادة إلى الإيمان بالمنفعة، أجاب قائلاً: «مع فارق ضئيل، وهو أن حاصل ذلك الجزم يكون بـ'الواجب' وليس مجرد الانصياع للمنفعة». وفى جوابه على السؤال القائل بوجود اليقين أحياناً دون العمل من حيث عدم تحقق الإرادة كقوله تعالى ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْهَبَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٨٠)، صرح الأستاذ العلامة بعدم إمكانية الفصل بين اليقين بـ«الوجوب المطلق» والعلم بـ«الوجوب الشامل» من جهة، وبين الإقدام على العمل من جهة أخرى. وأما ما نقرؤه حول فرعون وغيره فهو اليقين النسبى، والعلم بـ«الوجوب النسبى»، لأنه لا وجود للعلم بـ«الواجب» فى بعض قوى النفس، وكذلك بعض الميول النفسانية، ولولا ذلك لاشتغل عليه أيضاً.

ولما كان الأستاذ الطباطبائى يتأنى فى إثبات وصف مستقل باسم الإرادة بعيداً عن حقيقة العلم، فقد كان يبين مسائل الإرادة عند طرحها كنقل قول عن أحد، كما كان يعبر عنه بقوله «على ما قيل» رغم إشارته إلى ذلك فى بعض بحوثه.

٤. التريث فى ما يتعلق بوضع الإرادة الذاتية للواجب تعالى فى مقابل الإرادة الفعلية للأحد عز وجل، واعتبار ذلك علماً بالنظام الأحسن - بعد التحليل والدراسة - وهو ما اتفق عليه الحكماء والفلاسفة الربانيون قبله. فرغم أنه ما من أحد ينكر الإرادة الفعلية أو يشك بتفاصيلها، إلا أن الإرادة الذاتية إذا ما تم تجريدتها من كل نقص وإرجاعها إلى معنى العلم، وفقدت مفهومها بشكل كامل، فإنها لن تكون وصفاً منفصلاً عن العلم لأن كل صفة من الصفات الذاتية للواحد الأحد تمثل مفهوماً يختلف عن مفاهيم الأوصاف الأخرى، وإن كانت مصداقاً لعين الذات وعين الوصف الذاتى. وعلى هذا، فعند ثبوت وصف ذاتي للواجب تعالى بعيداً عن الأوصاف الأخرى، فإنه لا بد له من أن يحتفظ بمفهومه المجرد باسم الإرادة بعد تنزيهه من كل شائبة ونقص، ولا ينبغي له أن يذوب فى مفهوم وصف آخر. وإذا كان مفهوم الإرادة الذاتية للواجب تعالى يعنى العلم بالنظام الأصلى، فإنه بالتأكيد لن يكون بمعزل عن الوصف. وبناءً على ذلك، لم يترث العلامة فى مسألة الإرادة الذاتية للواجب تعالى وحسب، بل انتقد، عند تفسيره للقدرة الذاتية، أسلوب

(٨٠) سورة النمل، الآية ١٤.

الحكماء الربانيين، وذلك لعدم قيامهم بتفسير القدرة على أساس صحة الفعل والترك الذي هو أسلوب أهل الكلام، بل فسّروا معناه بمشيئة الفعل والترك، واقتبسوا المشيئة والإرادة عند تفسيرهم للقدرة الذاتية. ولما كان مفهوم مبدأ الإرادة الذاتية غير واضح المعالم، فإنّ اعتماده في تفسير القدرة لا يخلو من الإشكالات. ومن هنا، فسّر العلامة الطباطبائي القدرة الذاتية قائلاً بأنّ الذات هي مبدأ الفاعل بالعلم والاختيار وفي ذلك قيود لازمة، متفادياً سلب القيد من الإرادة.

٥. التريث في إثبات عالم المثل الذي قال به أفلاطون واعتمده الإشراقيون، ومال إلى تأييده شيخ الإشراق، واختاره صدر المتألهين، مُعللاً ذلك بعدم وجود أيّ مبيّنة - مهما كان نوعها - بين وجود العقول المجردة عرضاً والعقول المجردة طولاً، وحلّ مسألة التشكيك في سلسلة العقول العرضية. لكنّ ما أراد الإشارة إليه هو أنّ المقصود بمسألة آلهة المثل لدى الحكماء الربانيين، والتي قاموا بإثباتها مستنديين إلى قاعدة الإمكان الأشرف، هو أنّ هناك سلسلة من الكليات المجردة الموجودة في الوجود الخارجي لعالم العقل، تشبه من حيث الماهية النوعية فرداً مادياً موجوداً في ظلّ الماهية الكلية لذلك الفرد المادّي الموجود، وأنها لا تتّصف بأيّ تفاوت ماهويّ مع الفرد المادّي إلّا من ناحية الوجود الخارجي حيث يكون أحدهما فرداً مادياً، بينما يكون الآخر فرداً مجرداً.

لكن لا بدّ لنا من التركيز قليلاً في ما إذا كان اتحاد ماهية الفرد الأدنى مع الفرد الأشرف يُمثّل شرطاً وفقاً لقاعدة «إمكان الأشرف» أم لا؟

إنّ مجرد صدق المفهوم الكلّي على موجود خارجي مجرد ليس دليلاً على أنّ ذلك هو مفهوم ماهية ذلك الفرد الخارجي المجرد. وبصرف النظر عن كون اتحاد الماهية ليس شرطاً، فإنّه لا سبيل إلى إثبات إمكان أشرف الوجود. أمّا إذا كان اتحاد الماهية يُعتبر شرطاً، فأنّي يتسنّى لنا إحراز ذلك الشرط، لا سيّما وقد أشرنا إلى أنّ مجرد صدق المفهوم الكلّي على موجود خارجي مجرد ليس دليلاً على أنّه مفهوم ماهية ذلك الفرد الخارجي المجرد. وبغضّ النظر، كذلك، عن امتلاك الفرد الخارجي المجرد لجميع الكمالات التي يتحلّى بها الفرد المادّي، فإنّ ذلك لا يعني أنّ كلاهما ينتسب إلى ماهية واحدة، كما هي الحال مع العلة والمعلول حيث تتّصف العلة بجميع الكمالات الوجوديّة للمعلول على أفضل نحو، ومع ذلك فهي لا تشترك معه في الماهية.

والخلاصة، فإنّ قبول الموجودات العقلية المجردة وفقاً لبراهين وجود عالم العقل هو أمر

سهل للغاية، إذ وافق سماحة الأستاذ الطباطبائي، وبصراحة، على كون تلك الموجودات المجردة هي الأخرى كانت حقائق موجودات عالم المادة، بالإضافة إلى كون موجودات عالم المادة تمثل رقائق لها، لكنه اعترض على مسألة الاتحاد النوعي بين الآلهة وبني البشر الماديين وانتقدها^(٨١)، وبالتالي، فإنه لم يقبل بالمثل الأفلاطونية ولا الآلهة بالصفات المذكورة والمنقولة عن بعض الحكماء والفلاسفة.

٦. التقدم بإضافات جديدة فيما خصّ موضوع القوة والفعل ونسبتهما إلى الثابت والسيال، ومسألة الحركة - خاصة الحركة الجوهرية. وفيما يلي بعض النتائج القيمة لنظرية الحركة الجوهرية التي خضعت لبحث العلامة الطباطبائي، ودراسته المستفيضة، ولم يكن حكيم الإمامية الكبير الملاً صدراً قد تعرّض إلى بعض منها بالشكل المطلوب، أو أنه قام بنقدها وردّها:

أولاً: وفقاً للحركة الجوهرية، فإنّ للجسم أربعة أبعاد وليست ثلاثة^(٨٢)، فبصرف النظر عن الأبعاد الثلاثة المعروفة للجسم، وهي الطول والعرض والعمق (أو الارتفاع)، فإنّ له بُعداً رابعاً هو الزمان الموجود خارج حركته الجوهرية، وتشبه العلاقة بين الزمان والحركة والمسافة العلاقة القائمة بين الجنس والفصل التي تعتبر عارضاً من العوارض التحليلية لكلّ منهما، لا العوارض الخارجية، وذلك لاتّحادهما في الخارج وهم جميعاً موجودون بوجود واحد. ولما كان الزمان خارج عين الحركة يُمثل أحد الأبعاد الجوهرية للجسم، فإنه لا وجود لأيّ موجود ماديّ ساكن في عالم الطبيعة، وحتى لو افترضنا وجود السكون أصلاً، فإنه ليس سوى سكون نسبيّ، لا سكون مطلق.

ثانياً: إنّ الحدوث الزمانيّ في كلّ أنحاء عالم الطبيعة، وامتناع القدم الزمانيّ للمادة، أو أيّ موجود ماديّ آخر، معناه أنّهما لا يمتلكان سمة الحدوث الذاتيّ في حالة الإمكان الذاتيّ فقط، بل معنى ذلك هو أنّ الحدوث الزمانيّ ذاتيّ أيضاً؛ ذاتيّ في كلّ موجود ماديّ لأنّ الزمان الموجود في خارج عين الحركة ذاتيّ لوجود تلك الموجودات. وليس باستطاعة برهان المتكلمين المعروف إثبات الحدوث الزمانيّ لذات المادة، وكذا الموجود الماديّ، إذ إنّ كلّ برهان يقدّم نتيجةً محدّدة بما يتناسب والحدّ الوسط لذلك البرهان، فالحدّ الوسط للبرهان القائل بأنّ العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث يُمثل التغيّر العرضيّ لعالم الطبيعة، لا التغيّر

(٨١) انظر، تعلّيق العلامة الطباطبائي على كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق.

(٨٢) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٤٠، الهامش ١.

الذاتي لعدم تأييدهم للتغير الجوهرّي. ولَمّا كان التغير محصوراً في أعراض المادّة والطبيعة وعوارضهما، كان الحدوث الزماني محصوراً كذلك ضمن الإطار نفسه، ولا سبيل لإثبات الحدوث الزماني في متن الطبيعة والمادّة. ولكن، واستناداً إلى الحركة الجوهرية، يمكن تحقيق التغير في متن الطبيعة، وبالتالي، تحقّق الحدوث الزماني أيضاً في عين الطبيعة ومتن الوجود الخارجي للمادّة والطبيعة معاً.

ثالثاً: طرح مسألة الحركة في الفلسفة الأولى كبحث لدرجة من درجات الوجود وكيفيته وليس طرحها في العلم الطبيعيّ كواحدة من الظواهر العارضة على الجسم الطبيعيّ، وهذا بحدّ ذاته يُعتبر مقدّمةً لاستنباط الكثير من النتائج.

رابعاً: القول بجسمانيّة حدوث النفس وروحيّة بقائها، وهو ما يُمثّل أحد البحوث المعمّقة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الحركة الجوهرية، بل ويمكن فهمها وإدراكها بشكل أفضل ضمن إطار ذلك المبدأ، فضلاً عن كونها تهيئ الأرضية المناسبة لتحقيقها.

خامساً: القول بحركة العالم نحو العلم والوصول إلى العلوم، على عكس ما كان متعارفاً بين الحكماء من انتقال الصور العلميّة إلى العالم ومرورها بدرجات التجرد الواحدة تلو الأخرى.

سادساً: إرجاع النتائج بالضمّة إلى خارج المحمول لامتلاك المادّة قوتها جميعاً في الأعراض الذاتية والخواصّ الطبيعيّة، وبالتحوّل الذاتي يتجلّى كلّ ما هو موجود في ذاتها دون أن ينضمّ إليها شيء من خارجها، بل يظهر من داخلها. وليس معنى هذا الكلام تفنيد المقولات العشرة، بل يمكن قبوله والاستناد إليه حتّى مع وجود تلك المقولات.

سابعاً: وقوع (أو حدوث) الحركة داخل الحركة، لأنّ الأعراض تتبع الجوهر، وهي قائمة بوجوده. ولَمّا كان الجوهر سيّالاً، فإنّ لتوابعه كذلك حركة تبعيّة لا عرضيّة؛ أي إنّ الأعراض في الحقيقة تتحرّك تبعاً للجوهر. ولوجود الحركة داخل تلك الأعراض كذلك، فإنّ لهذه الأخيرة حركة أخرى، أي ظهور حركة على أساس حركة أخرى، وقيام حركة بحركة أخرى، كقيام العرض بالعرض حين لا تكون له حركة مانعة عند وصوله إلى جوهر ذاتي، لأنّه في تلك الحالة يُختتم بحركة تُمثّل عين المتحرّك، أو كقيام الحركة بالحركة رغم تسبّبها ببعض التعقيد والبُطء، دون أن تكون أساساً للسكون على الإطلاق، وهو ما ذكره صدر المتألّهين، رحمه الله، وأيده الأستاذ العلامة بعدم الفصل بين مسألة الحركة الجوهرية وبين قبول مسألة الحركة في الحركة. لكنّ الحكيم المتألّه الملاً صدراً لم يُحالفه الحظّ في تحليل

جميع فروعها بالكامل^(٨٣).

ثامناً: لا وجود لأيّ تغير بعيداً عن الحركة، بل على العكس فإنّ كلّ تغير يكون مرهوناً بالحركة، وعلى هذا، لا يمكن أن يحدث أيّ تغير دفعي ما لم يسبقه تغير تدريجيّ، لأنّ جميع الحركات الحقيقية هي حركات تكاملية، ولا يمكن للحركة الذاتية والحقيقية أن تنتقل من الكمال إلى النقص إطلاقاً.

تاسعاً: يُعتبر العالم مادّةً لوحدة حقيقة سيّالة تتحرّك باتجاه الثبات والتجرّد^(٨٤).

عاشراً: تعليل العلاقة بين الثابت والمتغير، وكذلك تعديل الحادث الزماني إلى المبدأ القديم، وأفضل طريق سلكها الحكماء الأقدمون في ذلك هي نسبتهم الحركة المستديرة للجسم الكرويّ حيث يكون ثابتاً في جهة ومتغيراً في الجهة الأخرى، فكانوا يحلّون هذه المشكلة تارةً بالحركة التوسّطية والقطعية، وبدوام أصل الحركة، وتجدّد الأوضاع الخاصة بها تارةً أخرى. لكن في النهاية يبقى الإشكال قائماً كما هو، وذلك لأنّه مع افتراض قبولنا بكلّ تلك المبادئ، فإنّ السؤال التالي بطرح نفسه قسراً، وهو: «كيف يمكننا تبرير العلاقة بين جهتيّ متحرّك واحد، وتلك القائمة بين وجهي شيء واحد، ثمّ الربط بين الحالتين، أو الوجهين، وغير ذلك، بالنسبة للشيء الواحد؟ وإذا كانت لشيء ما علاقة بالمبدأ الثابت من حيث كونه ثابتاً يستقبل الفيض، ثمّ اعتباره واسطةً لتلقّي الفيض التدريجيّ من قبل الأمور المتغيرة والمادّية من حيث كونه متغيراً، فهل تُعتبر الحالتان على امتداد واحد أم لا؟ وإذا لم تكن تلكما الحالتان على طول العلل فلا معنى حينئذٍ للوساطة. أمّا إذا كانتا على طول العلل، وكانتا هما كذلك تسيران على امتداد واحد، عندئذٍ كيف يمكننا حلّ الإشكال بشأن العلاقة بين هاتين الحالتين المتغيرتين من جهة وبين الحالة الثابتة للشيء الواحد؟». لكنّ مبدأ الحركة الجوهرية استطاع الإجابة على كلّ تلك الأسئلة وغيرها، وهو قوله في أنّ الحركة - من حيث كونها حركةً - هي تغير، ولا وجود لأيّة علاقة بينها وبين الثابت، إضافةً إلى أنّها ليست على خطّ متوازٍ مع العلل، وليست متعلّقةً بجعل العلّة، وليس المعلول شيئاً لأنّ الحركة الذاتية هي موجود مادّي، وكلّ ما هو موجود في عالم العلّة - سواء أكان علّة أم معلولاً - إنّما هو الوجود، ولا تندرج اللوازم الذاتية لذلك الوجود ضمن سلسلة العلل. وهكذا، فإنّ كلّ ما يوجّده المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء المادّي، وكلّ ما كان يلزم ذلك الوجود المادّي

(٨٣) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٧٨، الحاشية.

(٨٤) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحات ٦٣ إلى ١٨٢، الحاشية.

ذاتيًا وخارجًا عن إطار المجعول الذاتي هو تغيره وسيلانه.

إذًا، فإنّ الثابت والسيّال ليسا حلقتين تنتميان إلى سلسلة خاصّة تُسمّى بالسلسلة الطولية للعلل، بل إنّ ما هو موجود في صلب السلسلة الطولية، لا في سيلانه، هو وجود العلة ووجود المعلول، وإنّ كلّ ما يدعى بالتغير والحركة هو لازم ذاتي لإحدى حلقات السلسلة المذكورة ولا يمثّل هو نفسه حلقةً من حلقاتها. ولا شكّ في أنّ هذا التحليل يُعتبر الحلّ الأمثل للجمع بين الحدوث الزمانيّ لكلّ من عالم الطبيعة ودوام فيض الله سبحانه وتعالى دائم الفيض.

٧. لمّا كان حصر المقولات في عشر نقاط أمرًا غير عقليّ، فإنّ هناك احتمال للزيادة أو النقصان. وقد كان العلامة يجد صعوبةً في إثبات مقولة الـ«أين» كمقولة مستقلة، ولم يقبل بها، بل نسبها إلى مقولة الوضع. وقد حافظ على رأيه هذا عند تأليفه لكتابه نهاية الحكمة. فبالرغم من اتّباعه لنفس المنهج السائد في بحث المقولات، لكنّه قال عند شرح وقوع الحركة في تلك المقولات: «[إنّ] كون الأين مقولةً مستقلةً في نفسها لا يخلو من شكّ»^(٨٥).

٨. إيصال «برهان الصديقين» إلى مستوى أعلى من الكمال رغم تطويره الكبير على يد الحكيم السبزواري. ومختصر ذلك أنّ برهان الصديقين، من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، لا يستند إلى أيّ مقدّمة من المسائل الفلسفيّة، بل يمكن اعتباره من أوائل تلك المسائل، أي بمجرّد قبول مبدأ الواقع الخارجي الذي يمثّل موضوع الفلسفة، وأنّه ليس ما ينكر تلك الواقعيّة سوى السفسطة، أمكنّا طرح مسألة إثبات وجود واجب الوجود بالبرهان المذكور، وبحث ذلك كأولى المسائل الفلسفيّة، لأنّه لا يستند إلى أصالة الوجود وتشكيكه وبساطته، كما ذهب إليه صدر المتألّهين رحمه الله أيضًا، ولا هو مستند إلى خصوصيّة أصالة الوجود، كما قال بعض الحكماء الربّانيّون، بل يمكن لأصل الواقع الخارجي - سواء من حيث الوجود أو من حيث الماهيّة - أن يكون مدار بحث لإثبات الواجب تعالى. أمّا الاستدلال بهذا البرهان عن طريق إبطال السفسطة، والقول بالضرورة الأزليّة لأصل الواقع، وعدم القول بزواله، يصبح أمرًا ضروريًا. وأمّا البراهين المُقامة لأجل إثبات الواجب تعالى فهي بمثابة تنبيه لا برهان^(٨٦). ومعنى ذلك أنّ إثبات الواجب تعالى ليس مسألة نظريّة قابلة

(٨٥) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٠.

(٨٦) انظر، تعليقه العلامة الطباطبائي على كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٤،

الهامش ٣؛ والصفحة ٤٠، الهامش ٣.

للردِّ والتشكىك؛ ﴿أَفِى اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٨٧).

٩. التقدّم برأى جديـد حول برهان الصـديقيـن فى مبدا إثبات واجب الوجود، فقد أبدع العلامة فى إثبات التوحيد الربوبى، عندما أزال به غموض أهل الكلام، وبيّن بواسطته إجمال أهل الفلسفة. وخلاصة ذلك أنه لو كان هناك أكثر من إله واحد يقوم بإدارة شؤون هذا العالم لفسد هذا العالم، وأدى ذلك إلى زواله، لأنّ كلّ واحد منهم سيصرّ على تدبير تلك الشؤون بحسب نظامه الخاصّ به، ولما كان معنى ذلك هو الاختلاف والتباين فى تلك الأنظمة والتدابير، فإنّ مصير هذا العالم لن يكون سوى الخراب والدمار. وقال بعضهم:

آثار العلم والشعور مشهودة فى النظام الجارى فى الكون، فالربّ المدبّر له يدبّره عن علم، وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يفرض هناك آلهة فوق الواحد يدبّرون أمر الكون تدبيراً تعقّلياً، وقد توافقوا على أن لا يختلفوا ولا يمانعوا فى تدبيره محفظاً للمصلحة.

لكنّ الأستاذ العلامة يقول:

هذا غير معقول، فإنّ معنى التدبير التعقّلى عندنا هو أن تطبّق أفعالنا الصادرة منّا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلازم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته. وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجيّة والنظام الجارى فيها، الحاكم عليها. فأفعالنا التعقّلية تابعة للقوانين العقلية، وهى تابعة للنظام الخارجى، لكنّ الربّ المدبّر للكون فعله نفس النظام الخارجى المتبوع للقوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية وهو متبوع. فهذا تقرير حجة الآية، وهى حجة برهانية مؤلفة من مقدّمات يقينية، تدلّ على أنّ التدبير العامّ الجارى، بما يشتمل عليه ويتألف منه من التدابير الخاصة، صادر عن مبدا واحد غير مختلف، لكنّ المفسرين قرّروا حجة على نفى تعدّد الصانع، واختلفوا فى تقريرها، وربما أضاف بعضهم إليها من المقدّمات ما هو خارج عن منطق الآية، وخاضوا فيها حتّى قال القائل منهم إنّها حجة إقناعية غير برهانية، أوردت إقناعاً للعامّة.

وقد جاء تفصيل البرهان المذكور فى صحيفة معارف جعفرى، وأورد العلامة الطباطبائى خلاصته فى تفسيره القيمّ الميزان.

١٠. كان الأستاذ العلامة، رحمه الله، ينظر إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية الوحي السماوى وقد حصل على قوانينها وتوصّل إلى قواعدها وفقاً للحقائق القرآنية حتّى تيقّن من مصداقيتها، الأمر الذى مكّنه من دراسة الآراء الفلسفية فى الشرق والغرب وتحليلها

(٨٧) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

بالاستناد إلى الفلسفة الإسلامية، فأيد ما كان منها منسجماً مع البرهان، وغير مختلف مع القرآن، ورد ما سواها بالمعايير العقلية. ومما لا ريب فيه أن تسلط العلامة الكامل على الفلسفتين الغربية والشرقية هو نتيجة تعمقه وتبحره في الفلسفة الإسلامية، ولعل أبرز شاهد على ما نقول كتابه القيم المسمى مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعية.

ولما كانت مسألة العلم تمثل واحدة من أهم المسائل الفلسفية في أوروبا، بل هي أهمها جميعاً، قام العلامة الطباطبائي بتحليل وتفصيل معنى العلم، وإثبات وجود مبدأ العلم، وهو حقيقة واضحة لا لبس فيها، ومن خلال إثباته أن فعالية العلم منزّهة عن كل أنواع القوة والاستعداد، ثمّكن من إثبات أن العلم هو كيفية الوجود، وأنه ليس من سنخ الماهية، والتأكيد على أنه وجود مجرد لا مادي، ولا سبيل للتغير، أو التحول إليه إطلاقاً، سواء أكان ذلك دفعياً أو تدريجياً، لا بالطبع ولا بالفسر، ولا بالتكامل ولا بالتنازل، إضافة إلى التغيرات على المستوى الواحد. أي إن الصورة العلمية غير قابلة للزيادة، أو النقصان، رغم إمكانية تكامل العالم - أما بحث ثبات العلم وتكامل العالم فلا يدخل ضمن مقالتنا الموجزة هذه - وكذلك لا مجال لتعرضه لأي تغيير مهما كان نوعه، لا بالذات، ولا بالعرض، ولا بالأصالة، ولا بالتبع، لعدم امتلاكه لأي حلول، أو انطباع، في العقل. وعلى هذا، فإن العلم موجود لا يندرج في قائمة الـ«كم» والـ«أين» والـ«وضع»، ولا ينضوي تحت لواء «أن يفعل» أو «أن يفعل». ولما كانت حقيقة العلم عبارة عن وجود مجرد، فإن النفس الإنسانية التي تمتلك شيئاً منه، أو التي تتحد معه، ستصبح مجردة هي الأخرى، والمبدأ الذي يقدمه هذا الوجود المجرد هو التجرد بلا شك. ومن الملاحظ أن هذا المنهج يستند بشكل واضح إلى الفلسفة المشائية، ولكن عن طريق العلم الحسولي، وهو مسلك جلي بمعاله في فلسفة الإشراق لكن بطريق العلم الحسولي للنفس بذاتها.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة^(٥)

0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهودية: مدارسها الدينية، وتياراتها الفكرية	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shari'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	١٨

(٥) نجد فهرسًا موضوعيًا شاملاً لكل المقالات التي نُشرت في مجلة المحجة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزية الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدس والمدنس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤

List of Transliterations

	al-	الـ
ā	Ā	آ / اى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ى
u	u	و
a	a	أ

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
h	H	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

Al-'Imām 'Ali b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, ed. Fāris Tabriziān, comm. by Šobhi aṣ-Šālih, 4th edn. (Qum: Mu'assasat dār al-Hijrah, 1427H.).

Ibn Sinā, *ash-Shifā': al-Mantiq*, intro. 'Ibrāhīm Madkūr, ed. Abū-al-'Ulā 'Afifi (Cairo: Wizārat al-Ma'ārif al-'Urnūmiyyah, 1935).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-'Anwār*, intro. Maḥmūd Daryāb an-Najafi, 1st edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf li-al-Maṭbū'āt, 2001).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fi Taḥsīn al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'i, *Nihāyat al-Ḥikmah* (Beirut: Mu'assasat 'Ahl al-Bayt 'Alayhum as-Salām, 1986).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'i, *'Usus al-Falsafah w-al-Madhhab al-Wāqī'i*, comm. Murtaḍā Muṭahhari, trans. Muḥammad 'Abd-al-Mun'im al-Khāqānī, 2nd edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf li-al-Maṭbū'āt, 1988).

Jamāl Na'im, *Gilles Deleuze wa Tajdīd al-Falsafah* (Beirut-Casablanca: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 2009).

L'œuvre ultime, de Cézanne à Dubuffet, préface de Jean-Louis Prat (Fondation Maeght)

M. Blanchot, *l'amitié et l'entretien infini : le dialogue des deux fatigués* (Paris: Gallimard, 1971).

Nietzsche, Posthumes 1884 – 1885, *Œuvres philosophiques XI* (Gallimard).

Platon, *Politique*.

Xénophon, *La République des Lacédémoniens*.

SAGES

'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'i: the Exegetical and Philosophical Biographies.

Abdullah Jawadi Amuli – trans. Abbas Safi ————— (203-238)

'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'i based his *tafsir* on two pillars: (1) the principality of *tawhīd* in understanding the *Qur'ān*, and (2) the self-sufficiency and all-inclusiveness of the *Qur'ān*. The depth of understanding the *Qur'ān*, however, is concomitant with the level of personal striving of the exegete and his relation to the source of revelation. This relation can go as far as unity with the reality of the descendant *Qur'ān*, or can settle at the level wherein one witnesses the sources of its miraculousness. Aṭ-Ṭabāṭabā'i's excelling in his exegesis goes back to the harmony he entertained between this path of personal striving and his intellectual diligence. He, ultimately, based his exegesis on three sources the truths of scripture, he argued, cannot contradict: (1) the decisive verses (*al-muḥkamāt*); (2) the verified tradition (*as-sunnah al-qaṭ'iyyah*); and (3) the axiomatic principles. Aṭ-Ṭabāṭabā'i can resort, in this context, to his solid philosophical background made rigorous by the fact that he dismisses all but demonstrative (*vis-à-vis* argumentative or common-sensical) propositions as proper material for philosophizing. Aṭ-Ṭabāṭabā'i, a Sadraen by and large, does not refrain from juxtaposing Mulla Sadra's transcendent philosophy against Avicennan stringent logic. This, added to his vividly critical approach, allows for renovations affecting the whole philosophical construct.

Key terms: 'Allāmah Aṭ-Ṭabāṭabā'i; Qur'ānic exegesis; transcendent philosophy (*al-ḥikmah al-muta'āliyah*).

References

Al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il ash-Shī'ah*, ed. 'Abd-ar-Raḥmān ar-Rabbānī ash-Shirāzī (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Rūḥullāh Khumeynī, *Ṣaḥīfat an-Nūr* (Qum: Mu'assasat Nashr 'Athār al-Imām al-Khumeynī, 2008).

Salmān 'Alavī Nik, *8 Sāl-e Buḥrān 'Āfarīne-ye 'Islāḥ Talabān [Crisis Making by Reformists for Eight Years]* (Tehran: Markaz-e 'Isnād-e 'Inqilāb-e 'Islāmī, 1389H.S./2010).

Shahrayār Zarshīnās, "Bīmārī be Nām-e Rūshanfīkrī [A Disease Called Intellectualism]," (1389 H.S./2010), <<http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=9847>>. Accessed 20 July, 2011.

What is Philosophy?

Gilles Deleuze (1925-1995) & Félix Guattari (1930-1992) –

trans. Jamal Naim _____ (189-200)

Philosophy, according to Deleuze, is the art of inventing and constructing concepts. It is rather the art of creating concepts. For a concept is a pure mental act, expressive of necessary thought, and comes about as an answer to a new issue, created in philosophy. In this sense, it founds knowledge, rather than being its outcome. Philosophy is not a search for truth, nor is philosophical truth that wherewith thought (or speech) corresponds to reality; each concept has its own reality as to the dynamic plane wherefrom it originates, rather as to the principle intuition of the philosopher. Philosophy, then, is an activity that produces entities of its own, and as such, is distinguished from the [other] arts and sciences. These do not need philosophy to stand. They are rather concerned with their own constructed entities through which they think man, life and the universe. Still, ties between philosophy and the arts and sciences can always come to be.

Key terms: Deleuze; definition of philosophy; the Concept; Platonic ideals; the friend and the sage; the plane of immanence.

References

A. Kojève, "Tyranie et sagesse," in L. Strauss, *De la tyrannie* (Gallimard).

Barbérís, *Chateaubriand* (Paris: Larousse).

D. Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire* (Paris: Nadeau).

F. Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques* (Paris: Bordas).

G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Editions de Minuit, 1991).

of the Official Reading of Religion] (Tehran: Tarḥ-e-Nū, 2002).

Muḥammad Sa'īd Bahmanpūr, "Sang-e Banāy-e Tashayyu' Mas'aley-e 'Imāmat va Ḥujjiyyat-e Qawl va Fi'l-e 'Imām 'Ast [The Cornerstone of Shi'i Thought is Imamah and the Belief in Imam's Speech and Thought is the Ultimate Measure]," <http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=246495>. Accessed 25 November 2011.

Muḥsin Kadivar, *Daghdaghe-hāy-e Hukūmat-e Dīnī* [The Concerns on the Religious State] (Tehran: Nashr-e-Ney, 1379H.S./2000).

_____, "Bāzkhāneh-ye 'Imāmat dar Partū-ye Nehdat-e 'Imām-e Ḥusayn [Reading Imamah in Imam Hussein's Movement]," *Sharq Newspaper* (Tehran: March 2006).

_____, *Plūrālism-e Dīnī: Munāzerey-e 'Abdul-Karīm Surūsh va Muḥsin Kadivar* [Religious Pluralism: Kadivar-Soroush Debate] (Tehran: 'Intishārāt-e Rūznāmeḥ-ye Salām, 1378H.S./1998).

Muṣṭafā Tāj Zādeh, "Buzurgtarīn 'Ittihām-e mī'in 'ast [Our Biggest Charge is This]," *Payām-e 'Imrūz Monthly Newspaper*, (2000), 41.

Muṣṭafā Tāj Zādeh, *Payām-e 'Emrūz Monthly Newspaper*.

P. Purabi, V.S. Naipaul: *an Anthropology of Recent Criticism* (New Delhi: Pencraft International, 2003).

Payām Faḍlī-Nejād, *Shevāliye-hāy-e Nātūy-e Farhangī* [Cavaliers of the Cultural NATO] (Tehran: Keyhān, 1386 H.S./2010).

R. Strozier, *Foucault, Subjectivity, and Identity* (Wayne: Wayne State University, 2002).

Rāmīn Jahānbeḡlū, *Jahānī Būdan* [Globalization] (Tehran: Nashr-e Markaz, 1383H.S./2005).

_____, "Rūshanfīkrān va Demūkrāsī [Intellectuals and Democracy]," 'Aṣr-e 'Āzādegān Newspaper (Tehran: 1378H.S./October 1999).

_____, *Mudernihā* [Moderns] (Tehran: Nashr-e-Markaz, 1376 H.S./2007).

_____, *Mudernīteh, Dīmūkrāsī, va Rūshanfīkrān* [Modernity, Democracy, and Intellectuals] (Tehran: Nashr-e-Markaz, 1376H.S./2006).

Riḍā Khojasteh Raḥīmī, "Gozārish-e Mizegerd-e Rūshan fīkrī-ye Dīnī va 'Urfi [The Report of the Round Table on the Religious and Secular Intellectualism]," *Sharq Newspaper* (29 Murdād, 1383 H.S./2004).

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3156>.> Accessed 20 November, 2011.

'Alī-Riḍā 'Alavī-Tabār, *Rūshanfikrī, Dīndārī, Mardum Sālārī* [Intellectualism, Religiosity, Democracy] (Tehran: 'Intishārāt-e Farhang va 'Andisheh, 1379H. S./2001).

C. Schmitt, *Constitutional Theory* (Durham: Duke University Press, 2008).

D. La Capra, *Rethinking Intellectual History* (New York: Cornell University Press, 1983).

H. Dabashi, *Islamic Liberation Theology* (New York: Taylor and Francis, 2008).

Husayn Salīmī, *Kālbod Shekāfi-ye Dhihniyyat-e 'Islāh Talabān* [The Autopsy of the Reformists' Mindset] (Tehran: Gām-e-Nū, 1384 H.S./2005).

I. Kant, *What is Enlightenment?* (1984), <http://www.english.upenn.edu/%7Emgamer/Extends/kant.html>>. Accessed 1 May, 2011.

J. Al-e Ahmad, *Occidentosis*, trans. R. Berkeley (Campbell: Mizān Press, 1984).

J. Carey, *The Intellectuals and the Masses* (Chicago: Chicago Academy, 2002).

J. Sartre, *Between Existentialism and Marxism* (New York: Pantheon Books, 1983).

Ja'far Subhānī, "Naqd-e 'Ayat-ullah Subhānī bar Didgāh-e Dr. Surūsh Dar Zemīneh-ye Wahī [Ayatollah Sobhani's Criticism on Dr. Sroush's Viewpoint on Revelation]" (1386 H.S./2007), <http://goftoman.parsiblog.com/Posts/22>>. Accessed 27 December, 2011.

L. Gandhi, *Postcolonial Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West* (New York: Syracuse University Press, 1996).

M. Foucault, *Power/Knowledge* (Sussex: Harvester Press, 1980).

M. Marandi, *Eurocentrism and Academic Imperialism*, <http://www.zarcommedia.com/index.php/research-documents/6691.html> . Accessed 7 December, 2011.

M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education* Connecticut (New York: Bergin and Garvey, 1999).

M. Zafirovski, *The Destiny of Modern Societies* (New York: Brill, 2009).

Muḥammad Mujtahid Shabistārī, *Naqdī bar Qirā'at-e Rasmi 'az Dīn* [A Critique

ideals, underpins the ideological shifts that marked the circle, and brings insights into what brought about these shifts.

Key terms: Orientalism; critical discourse analysis; the “Kiyan” circle; the Islamic Revolution; liberal democracy; the intellectual.

References

A. Bosoki, *Intellectuals and Politics in Central Europe* (Budapest: Central European University Press, 1999).

A. Mirsepassi, *Democracy in Modern Iran* (New York: NYU Press, 2010).

‘Abbās Kāzimī, *Jāmi‘eh Shināsī-ye Rūshanfikrī-ye Dīnī dar ‘Irān [The Sociology of Religious Intellectualism in Iran]* (Tehran: Tarh-e-Nū, 1384 H.S./2008).

‘Abdul-Ḥusayn Khusrū Panāh, “Barrisi-ye Sākhtār-e Fikrī va Naqd-e Dīdgāh-e Dr. Surūsh Darbāreh-ye Dīn Hadd-e ‘Aqallī, Wahy va Gostare-ye ‘Ilm-e Payāmbār [To Investigate Soroush’s Intellectual Structure and Views on Minimized Religion, Revelation, and the Realm of the Prophet’s Knowledge],” (1389 H.S./2009), <<http://www.foeac.ir/pishkhan/andishe/380-naghde-soroosh.html>>. Accessed 25 November 2011.

‘Abdul-Karīm Surūsh, “‘Abdul-Karīm Surūsh’s Reply to Muḥammad Sa‘īd Bahmanpūr”, retrieved from <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=abdolkarim%20soroush%70s%20reply%20tomohammad%20saeed%20bahmanpour&source=web&cd=1&ved=oCCEOFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.iranian.com%2FOpinion%2F2005%2FSeptember%2FSoroush%2F&ei=5F3wTpYxIXBvSK2ZsB&usg=AFQCNF9az3IPTUzO7No1YK3P7vVChymIA>. Accessed 20 November 2011.

_____, *Rāzdānī, Rūshanfikrī va Dīndārī [Sagacity, Intellectualism and Religiosity]* (Tehran: Širāt, 1386 H.S./2004).

‘Abdullāh Našrī, *Ghoftimān-e Mudernīteh [The Discourse of Modernity]* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e ‘Islāmī, 1383 H.S./2003).

‘Ali Khāmenā‘ī, “Bayānāt-e Rahbarī Dar Jashn-e Fāriq-ut-Taḥšīlī Dānesh Jūyān Dāneshgāh-e Tarbiyat-e Mudarres [The Supreme Leader’s Lecture in the Graduation Celebration in Tarbiyat Modarres University],” (1377 H.S./1988), <<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2900>>. Accessed 2 December, 2011.

_____, “Bayānāt-e Rahbarī dar Dīdār-e Jam‘ī ‘az Dānesh Jūyān [The Supreme Leader’s Lecture among Distinguished University Students],” (1381 H.S./2002),

References

'Abū 'Alī Sīnā, *al-'Ishārāt w-at-Tanbihāt, ma' Sharḥ Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī*, ed. Sulaymān Duniā, (Beirut: Mu'assasat an-Nu'mān li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī', 1992).

as-Suhrawardī, *Kitāb al-Mashāre' wa-al-Muṭārahāt*, ed. Henry Corbin (Istanbul, 1945).

_____, *Kitāb at-Talwīhāt* (Istanbul, 1945).

B. Russell, "Truth and Falsehood," in *The Problems of Philosophy* (London, 1976).

_____, *An Outline of Philosophy* (London, 1976).

Ibn Sīnā, *an-Najāt min al-Gharaq fī Baḥr ad-Ḍalālāt*, ed. Muḥammad Taqī Dānish Pajūh, (Tehran: University of Tehran Press).

Mahdī al-Hā'irī al-Yazdī, "al-Muqaddimah," *Kāveshhā-ye 'Aql-e Naẓarī* (Tehran, 1969).

Mehdī Ha'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992).

Mulla Hādī as-Sabzawārī, "al-'Ilāhiyyāt," in *Sharḥ al-Manẓūmah* (Tehran).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī-al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Identity Crisis among the Iranian Kiyan Circle Intellectuals

Seyed Mohammad Marandi

✉ *Zohreh N. Kharazmi* – trans. Fatima Zaraket ————— (165-188)

University of Tehran – Iran

The Kiyan circle represents a major element of the Iranian intellectual scene in the post-revolution era. Having started as a radical group which came to be strongly represented in government, and had its influence even beyond the intellectual sphere, the circle changed tracks. While anti-hegemonic thought marked much of the group's earlier discourse, the circle leaned, in its later stages, towards liberal democratic themes and values. Analyzing the definition of the "intellectual" as it was developed by the circle members, and as it was repeatedly modified towards higher levels of detachment from the local, and enchantment with modernist

Theology (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2004).

Georges Šabrā, "Maḥūm al-Waḥī fi-al-Masihiyyah [The Concept of Revelation in Christianity]," *Al-Mahajja*, this issue [25].

J. Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (Louisville: Westminster/John Knox, 1988).

J. Webster, K. Tanner, and I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

P. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* (Peabody: Hendrickson, 1999).

R. R. Topping, *Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Burlington, VT: Ashgate, 2007).

S. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: Harper San Francisco, 1991).

PAPERS AND STUDIES

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy [2]

Mehdi Ha'iri Yazdi (1923-1999) – trans. Mahmoud R. Youness — (151-163)

Since knowledge by presence is characterized by a "subjective objectivity," no correspondence is tenable for the lack of an objective object. For the want of correspondence, the logical opposition of truth and falsehood cannot be said to apply to knowledge by presence, neither is the opposition of knowledge by "conception" and knowledge by "belief" celebrated in classical Islamic philosophy. Truth, in knowledge by presence, is more of a state, or stage, of being, which is one and the same with the invariable, performative "I," which, by virtue of knowing itself by presence, knows its object by correspondence. It generates within itself the images of its objects by way of "illuminative relation." As such, it is always present in every epistemic, intentional, act. It is a fundamental error to bring in such an intentional act as evidence for the existence of the self. The self is, rather, the evidence for such an act, and constitutive of it.

Key terms: Epistemology; knowledge by presence and knowledge by correspondence; knowledge by "conception" and knowledge by "belief"; the illuminative relation (*al-'Idāfah al-'Ishrāqiyyah*); intentional acts.

Ibn Ḥazm Abū Muḥammad b. 'Aḥmad al-'Andalusī az-Zāhirī, *al-Faṣl fī al-Milal w-an-Niḥal*, ed. 'Aḥmad Shams-ad-Dīn, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn, 1999).

Ibn Kathīr, *al-Bidāyah w-an-Nihāyah*, ed. 'Alī Shirrī, 1st edn. (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1988).

Ja'far as-Subḥānī, *Buḥūth fī al-Milal w-an-Niḥal: Dirāsah Mawḍū'iyah Muqārinah li-al-Madhāhib al-'Islāmiyyah* (Beirut: ad-Dār al-'Islāmiyyah, 1999).

Jalāl Mūsā, *Nash'at al-'Ash'ariyyah wa Taṭawwuruhā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982).

Jamāl-ad-Dīn al-Ḥasan b. Yūsif b. 'Alī b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Kashf al-Murād min Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*, ed. 'Ibrāhīm al-Mūsawī az-Zinjānī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī, 1979).

Revelation and the Holy Scripture

Johnny Awwad _____ (139-147)

The Near East School of Theology – Beirut, Lebanon

The Holy Book tells the story of the history of Salvation, the story of God's promise to Abraham, which came to be renewed in Christ. What we speak of here is not of text revealed – or inspired – inasmuch as we speak of human testimonies of the history of Salvation, propagated by the writers of the Gospels, who echoed the voice of Christ within the contextual nuances of their own lives. Hence, the relationship between the Spoken Word, Christ, and the Written Word, the Holy Scripture, is not one of similitude. Rather the Bible is the word of man rendered Divine by God's regarding it worthy of revealing the essence of His Living Word.

Key terms: The Holy Book; the Living Word; oral legacy; the Calvinist tradition; the "people of the Book."

References

B. Corley, S. Lemke, and G. Lovejoy (eds.), *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* (Nashville: Broadman and Holman, 2002).

D. L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian*

Knowledge embraces both confirmation and concept, thus repelling any difference between *al-Kalām an-Nafsī* and knowledge, and (2) the refusal of the Asharite distinction between demand and will.

Key terms: the Creation of the *Qur'ān*; the Guarded Tablet; God's Knowledge; God's Will; Ash'arites (*al-'Ashā'irah*); Mu'tazilites (*al-Mu'tazilah*); Kullabites (*al-Kullābiyyah*); Hashwiyyah (*al-Ḥashwiyyah*); Zahirites (*aẓ-Zāhiriyyah*).

References

'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Madhāhib al-'Islāmiyyīn: al-Mu'tazilah w-al-'Ashā'irah w-al-'Ismā'īliyyah w-al-Qarāmiṭah w-an-Naṣiriyyah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1996).

'Abd-al-Jabbār al-'Asad-'Ābādī, *Sharḥ al-'Usūl al-Khamsah*, ed. 'Abd-al-Karīm 'Uthmān (Egypt: 1384H.).

'Abd-Allāh al-Hirarī al-Ḥabashī, *Iẓhār al-'Aqīdah aṭ-Ṭahāwiyyah* (Beirut: Dār al-Mashārī', 1997).

_____, *al-Maṭālib al-Waḥfiyyah fī Sharḥ al-'Aqīdah an-Naṣfiyyah* (Beirut: Dār al-Mashārī', 1999).

'Abd-ar-Raḥmān b. 'Aḥmad al-Qāḍī al-'Ījī al-'Aḍudī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, 2nd edn. (Beirut: 'Ālam al-Kutub).

'Abū-al-Qāsim Hibatū-Allāh b. Maṣṣūr aṭ-Ṭabarī ash-Shāfi'ī, *Sharḥ 'Usūl 'Tṭiqād 'Ahl as-Sunnah w-al-Jamā'ah min al-Kitāb w-as-Sunnah wa 'Ijmā' aṣ-Ṣaḥābah w-aṭ-Ṭabī'in wa man Ba'dahum*, ed. 'Abd-as-Salām Shāhīn, 1st edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Maṣṣūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn, 2000).

'Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb as-Sunnah* (Beirut: ad-Dār al-'Ilmiyyah, 1984).

al-Khājah Naṣīr-ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Adwā', 1985).

Ash-Shahristānī, *Nihāyat al-'Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, ed. A. Guillaume (Cairo).

Hāshim Ma'rūf al-Ḥasanī, *ash-Shī'ah bayn-al-'Ashā'irah w-al-Mu'tazilah*, 3rd edn. (Beirut: Dār al-Malāk, 2001).

Hishām J'ayṭ, *Fī as-Sirah an-Nabawīyyah: al-Waḥī w-al-Qur'ān w-an-Nubuwwah* (Beirut: Dār aṭ-Ṭalī'ah, 2005).

Ibn an-Nadīm, *Al-Fihrist*, ed. Muṣṭafā Muḥammad (Cairo: 1348H.).

Orthodox, engaged with the imperatives of modernity (the normativity of reason, the rise of empiricism, the assertion of the historicity of human understanding), this impact produced positive outcomes. The Christian approach to revelation even retrieved, as a result of this interaction [with modernity], its essential understanding of revelation as an uncovering of the Divine Essence, whereby this Essence is given [to us] through itself.

Key terms: Revelation; reason; Christianity and modernity; Holy Scripture; the Divine Word.

References

A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist. Series II. Natural Theology and the Positive Religions* (London: Macmillan and Co. Ltd., 1951).

G. Stroup, "Revelation," in P. C. Hodgson and R. H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, 2nd edn. (Philadelphia: Fortress Press, 1985).

Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Qum: Mu’assasat Nashr ‘Adab al-Ḥawzah, 1405H./1984).

J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (N.Y.: Columbia University Press, 1958).

R. J. Plantinga, T. R. Thompson, and M. D. Lundberg, *An Introduction to Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

The Various Levels of Qur’ānic Existence

Hussein A. Ibrahim ————— (115-138)

Al-Mustafa International University – Beirut, Lebanon

While it has been a matter of consensus, among Muslim scholars, that God is a Speaker (*Mutakallim*), and that the *Qur’ān* is His Words, they disagreed upon the existence of a rank thereof before its existence in the Guarded Tablet. With the exception of extreme Hanbalis who held that (even) the written, and recited, *Qur’ān* is created, different schools of thought disagreed upon whether Divine Speech is one and the same as Divine Knowledge – that is to say ancient and inherent in the Divine essence – or if Speech (here dubbed “*al-Kalām an-Nafsi*”) is an eternal attribute inherent in the Divine essence, albeit different from Knowledge and Will. This Ash’arite adopted position was declined by Mu’tazilites and Imamites, for (1)

in terms of its scriptural existence, and its various influences (be they cultural, axiological, moral and so on), revelation lends itself to diverse fields of study. Indeed, to study revelation in its dynamics, one needs to go beyond the exclusivity of method, and tackle it as it presented itself, i.e. in the written text.

Key terms: Revelation; the *Qur'ān*; characteristics of revelation; sciences of the *Qur'ān*; Islamic philosophy; the social and cultural role of revelation.

References

'Abū Naṣr al-Fārābī, 'Ārā' 'Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muqāddātihā, ed. 'Albert Naṣrī, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986).

'Abū-al-Hasan 'Āḥmad b. Fāris b. Zakarīyyā ar-Rāzī, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd-as-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

Al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, old lithograph.

Ar-Rāghib al-'Aṣḥānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. Safwān Dāwūdī (Qum: Ṭalī'at an-Nūr, 1427H.).

At-Tahānawī, *Kashshāf 'Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, 1st edn. (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996).

Ḥusayn b. 'Abd-Allāh (Ibn Sīnā), *an-Najāt fī al-Mantiq w-al-'Ilāhiyyāt* (Egypt: Maṭba'at as-Sa'ādah, 1357H.).

_____, *al-'Ishārāt wa-at-Tanbīhāt* (Qum: Daftar-e Nashr-e Kitāb, 1403H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn. (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 2006).

Muṣṭafā Karīmī, *Waḥī Shināṣī* (Qum: 'Intishārāt-e Mu'assaseh-ye 'Imām-e Khumeynī, 1386H.S.).

Nādyā Maftūn, "Al-Waḥī w-an-Nubuwwah 'ind al-Fārābī wa Ibn Sīnā: Dirāsah Muqārīnah," *Majallat Mishkāt an-Nūr, spring-summer* (Tehran: 1387H.S.).

Ṣāliḥ Ḥusayn ar-Raqb, "Mawqif al-Faylasūf Ibn Sīnā min an-Nubuwwah w-al-'Anbiyā': 'Arḍ wa Naqd," *Majallat al-Jāmi'ah al-'Islāmiyyah* 2 (Ghazzah: 2003).

The Concept of Revelation in Christianity

Georges Sabra ————— (105-113)

The Near East School of Theology – Beirut, Lebanon

The relationship between revelation and reason incurred some deep complications by the end of the medieval ages. Still, Christianity maintained an objective reality of revelation and granted it a prominent epistemic status. Christianity, then, fell under the heavy burden of modernity. But as the Christian system of thought, Catholic and

historical circumstances; (2) giving precedence to the [intentions of the] author, not the receiver; and (3) maintaining a metaphysical existence, of scripture, predating its historical existence. Abu Zayd, then, elaborates upon the distinction between the “meaning” of a text, or the original sense which lies in understanding it in accordance with its social and cultural contexts, and its “significance” which is contingent upon reading the text in light of current circumstances. He makes use of this distinction to deny objective interpretations that are not subject to the circumstances and contexts of its current reader. Objections to Abu Zayd include his dissociating of “meaning” and [the author’s] intention, his depicting of how scripture relates to language and culture as direct and irrevocable, and, at times, his explicit deviation from what is unequivocally stated by the *Qur’ān* itself.

Key terms: The *Qur’ān*; hermeneutics and exegesis; Nasr Hamed Abu Zayd; E. D. Hirsch; historicity of scripture; meaning and significance.

References

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Qum: Mu’assasch-ye Mutāla’āt-e ‘Ismā’īliyyān).

Naṣr Ḥāmid ‘Abū Zayd, *Maḥmūm an-Naṣṣ*, 2nd edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-‘Arabī, 1994).

_____, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī* (Sīnā li-an-Nashr, 1994).

_____, *Ma’nā-ye Matn*, trans. Murtaḍā Karīmī Niyā (Tehran: Tarḥ-e Nū).

SEMINAR

Revelation: An Islamic Understanding

Muhammad H. Zaraket _____ (89-104)

Center of Civilization for Islamic Thought Development – Beirut, Lebanon

The terminological meaning of “revelation” in the *Qur’ān* (Divine speech delivered to prophets) encompasses, in effect, the diverse semantic connotations of the [Arabic] word, which are: (1) Divine guidance by virtue of creation; (2) Divine inspiration towards Good in given situations; and (3) instigation (*waswasah*). This, ultimately, admitted multiple agents of revelation within Qur’ānic contexts, and underscored the plurality of the roles revelation plays according to the Islamic understanding. Yet, in Islam, revelation remains one with scripture. As such,

Riḍā Dāverī 'Ardegānī, *Fārābī Mu'assis-e Falsafeh-ye 'Islāmī*, 4th edn. (Tehran: Mu'assasat ad-Dirāsāt wal Buḥūth ath-Thaqāfiyyah, 1362H.S.).

_____, *Fārābī Feylasūf-e Farhang* (Tehran: Nashr-e Sāqī, 1382H.S.).

The Epistemology of Revelation in al- 'Allāmah aṭ-Ṭabātabā'ī

Muhammad M. Mustafa _____ (61-70)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Concomitant with the recognition of purposeful creation is the acknowledgment of guidance as inherent to this creation. According to 'Allāmah aṭ-Ṭabātabā'ī, both primordial and rational guidance are at play here, but they both remain deficient absent prophetic guidance, i.e. revelation. Being of a creational (*takwīnī*) nature, revelation is never prone to any change in its "essence," even in its later stages of "descent" and "dissemination." Yet, aṭ-Ṭabātabā'ī, deems revelation as entertaining an epistemic nature as well, referring to it, at times, as an epistemological tool, and, in many an instance, as a type of knowledge. Now, if all Knowledge is constituted in terms of human contexts, then revelation is prone to change. But this sort of change aṭ-Ṭabātabā'ī calls «figurative,» for it does not affect the content of revelation inasmuch as it affects its form – which should explain the discrepancies between the various religions.

Key terms: Revelation; the *Qur'ān*; 'Allāmah aṭ-Ṭabātabā'ī; primordial nature (*al-fiṭrā*); human knowledge.

References

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabātabā'ī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2009).

The Historicity of the Qur'ān in Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd

Ahmad Vaezi – trans. Hossein Safieddin _____ (71-88)

Daftar Tablighat – Qum, Iran

Nasr Hamed Abu Zayd traces the stagnation he sees in the life of Muslim societies back to the stagnant mentality monopolizing all attempts at understanding scripture. He attributes this stagnancy to: (1) severing scripture from its objective,

the prophet as a philosopher, whose task it is, additionally, to deliver guidance to peoples – to put wisdom in terms they can understand – and is as such endowed with capacities that philosophers usually lack.

Key terms: Revelation; prophecy; al-Fārābī; the active intellect; the rational faculty; the faculty of imagination; rhetoric.

References

'Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, *'Andishehā-ye 'Ahl-e Madīneh-ye Fāzeleh*, commentary and trans. by Sayyid Ja'far Sajjādī, 2nd edn. (Tehrān: Maktabat Tuhūrī, 1361H.S.).

_____, *Taḥṣīl as-Sa'ādah*.

_____, *Siyāsāt-e Madaniyyeh*, commentary and trans. by Sayyid Ja'far Sajjādī (Tehran: Nashr-e Mu'assaseh-ye Falsefeh-ye 'Islāmī, 1358H.S.).

'Azīm Nānjī, *Falsefeh-ye 'Ismā'ili*, trans. Sh. Bāzūkī, in S.H. Nasr and O. Leaman, *op. cit.*

Dhabīḥ-Allāh Ṣafā, *Tārīkh-e 'Ulūm-e 'Aqlī dar Tamaddun-e 'Islāmī tā 'Āwāsīt-e Panjum*, 5th edn. (Tehran: Nashr-e Jāmi'at-e Tehrān, 1371H.S.).

F. Flicks, *Al-Kindī*, trans. into Persian by Rūḥ-Allāh 'Ālamī, in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *Tārīkh-e Falsafeh-ye 'Islāmī* (Tehran: Nashr-e Hikmat, 1383H.S.).

Farnāz Nāẓer Zādeh Kermānī, *'Usūl-e va Mabādi Falsefeh-ye Siyāsī-ye Fārābī: Sharḥ-e Naẓariyye Madīneh-ye Fāzeleh bā Taṭbīq bar 'Āra'-e Aflātūn va Aristū* (Tehran: Nashr-e Jāmi'at az-Zahrā', 1376H.S.).

Gholām Ḥusayn 'Ibrāhīmī Dīnānī, *Daftar-e 'Aql va 'Ayeḥ-ye 'Ishq* (Tehran: Tarḥ-e Nū, 1980).

H. Corbin, *Tārīkh-e Falsafeh-ye 'Islāmī*, trans. Javād aṭ-Ṭabāṭabā'ī, 7th edn. (Tehran: Nashr-e Qavīr, 1388H.S.).

Javād aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Zavāl-e 'Andisheh-ye Siyāsī dar 'Irān* (Tehran: Nashr-e Qavīr, 1386H.S.).

L. Goodhman, *Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī*, trans. Muḥammad Ḥakkāk, in S.H. Nasr and O. Leaman, *op. cit.*

Naṣr-Allāh Hikmat, *Zindigī va 'Andisheh-ye Hikmī Abū Naṣr-e Fārābī* (Tehran: Nashr-e Elhām).

Ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *Mufradāt 'Alfāz al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996; Beirut: ad-Dār ash-Shāmiyyah, 1996).

Ḥasan al-Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, 1st edn. (Islamic Republic of Iran: Ministry of Education and Islamic guidance, 1371H.S.).

Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *'Uṣūl al-Kāfi (wa Yalīh ar-Rawḍah)*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 2005).

Muḥammad 'Arkūn, *al-Qur'ān: Min at-Taḥsīr al-Mawrūth 'Ilā Taḥlīl al-Khiṭāb ad-Dīnī*, trans. & commentary Hishām Ṣāleḥ, 1st edn. (Beirut: Dār at-Talī'ah li-aṭ-Ṭibā'ah wa-an-Nashr, 2001).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Taḥsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

Muḥammad Mujtahid ash-Shabistārī, *Qirā'ah Bashariyyah li ad-Dīn*, trans. 'Aḥmad al-Qubbānī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Intishār al-'Arabī, 2009).

Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd, *Maḥmūd an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 4th edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 1998).

P. Tillich, *Bawā'ith al-'Imān*, trans. Sa'īd al-Ghānimī, 1st edn. (Colonia-Baghdad: Manshūrāt al-Jamal, 2007).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, intro. and ed. by Sayyid Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī and Sayyid Ḥusayn Naṣr (Intishārāt-e 'Anjoman Shāhenshāhī Falsafeh-ye Irān, 1354H.S.).

Philosophy and Revelation in al-Fārābī's Cosmology

Gholam Reza Jamshidiha & Abu-al-Fazl Murshidi ————— (43-60)

University of Tehran

Abū Naṣr al-Fārābī is one of the first Muslim intellectuals to seriously tackle Greek philosophy, attempting, thereby, to bring about conciliation between philosophical thought and the Islamic intellectual tradition. Having pondered the relations between philosophy, religion, the intellect and revelation, he came to consider the «righteous philosophy» as basis for all religion, ultimately offering a rational explanation of prophecy and revelation. While some commentators have taken issue with this account as giving precedence to the philosopher [over the prophet], careful attention to al-Fārābī's anthropology reveals his understanding of

EDITORIAL

Mahmoud R. Youness ————— (5-11)

ISSUE'S SPECIAL: REVELATION

Revelation as per the «Meta-theology of Knowledge»¹

Shafik Jaradi ————— (15-42)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The traditional understanding of Revelation was rather too absorbed with what constitutes revelation – in logical terms – to be inclusive of man. The modernist understanding, on the other hand, brought Man to center stage as a substitute to the Divine source of revelation. This second reading does not admit the revelation befalling the self from without any objective reality. Revelation is, rather, the ingenuitive outcome of a faithful Self yearning for the Absolute. As per the “Meta-theology of Knowledge,” however, the centrality, even normativity, of human knowledge is acknowledged only when the divine origin of man’s being is recognized. In due context, a distinction is made between two aspects of revelation: (1) the creational, and (2) the prophetic. The distinction does not render irrelevant the fact that both aspects belong to the very system of guidance that God instilled in the life of beings. Revelation in the first sense, that is to say revelation in accordance with the imperative “Be,” reaches its fullest in prophets; it is then that prophets become an instance for revelation in its second sense, and are fit to receive the Almighty’s address, “Read,” which, consequently, takes form in scripture as an ultimate authority.

Key terms: Revelation; prophecy; *fiṭrah*; imagination; inspiration; “meta-theology of knowledge”; al-‘Allāmah aṭ-Ṭabātabā’i; original making (*al-Ja’l al-fiṭrī*).

References

‘Abd al-Karīm Surūsh, *Baṣṭ at-Tajrubah an-Nabawiyyah*, trans. ‘Aḥmad al-Qubbānjī, 1st edn. (Beirut: Mu’assasat al-‘Intishār al-‘Arabī, 2009).

-
- 1 See, “Editorial,” fn. 14, this issue.
 - 2 See, *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), 2, v. 117; *Sūrat ‘Āl ‘Imrān* (Family of ‘Imrān), 3, v. 47, 59; *Sūrat al-‘An‘ām* (Cattle), 6, v. 73; *Sūrat an-Nahl* (The Bees), 16, v. 40; *Sūrat Ghāfir* (The Forgiver), 40, v. 68; *Sūrat Maryam* (Mary), 19, v. 35; *Sūrat Yā Sīn* (Yā Sīn), 36, v. 82.
 - 3 See, *Sūrat al-‘Alaq* (the Clinging Mass), 96, v. 1.

points of views as regards Divine speech in relation to the stages of *Qur'ānic* existence. On the other hand, Johnny Awwad introduces the Christian, mainly Calvinist, interpretation of how the Holy Book, the written Word, relates to Jesus Christ, or the Living Word.

The “Papers and Studies” section includes the second part of Mehdi Ha'iri Yazdi's discussion of epistemology in Islamic philosophy. Here, he further elaborates the notion of knowledge by presence in contradistinction to knowledge by correspondence.

The second paper by Seyed Mohammad Marandi and Zohreh Kharazmi outlines the intellectual routes of the Iranian *Kiyan* circle as it grows to prominence as a radical group after the revolution all the way to its demise as it adopted liberal ideals in its more recent period.

Thirdly, we offer a new Arabic translation of Gilles Deleuze and Félix Guattari's “What is Philosophy?” wherein they present their understanding of philosophy as the construction of concepts.

Finally, in the “Sages” section, we read the philosophical and exegetical biographies of a contemporary sage, al-'Allāmah Aṭ-Ṭabāṭabā'i, written by one of his prominent students, Abdullah Jawadi Amoli.

Mahmoud R. Youness

The issue

Shafik Jaradi develops, in the first paper of this issue's special, the approach he's been deploying in earlier papers while tackling similar topics. Jaradi delineates some of the characteristics of his "meta-theology of knowledge"¹⁴ harnessing these for the sake of linking existence to revelation, and subsequently discussing some Islamic and secular answers to the issue of revelation.

In the second paper, Gholam Reza Jamshidiha and Abu-al-Fazl Murshidi expound al-Fārābī's anthropology so as to arrive at a proper understanding of his view concerning revelation. This ultimately clarifies al-Fārābī's view as to whose status is higher, the prophet or the philosopher.

Thirdly, Muhammad Mustafa studies al-'Allāmah aṭ-Ṭabātabā'ī's understanding of revelation as possessing a dual nature, creational and epistemological, and the problems ensuing thereof.

Ahmad Vaezi, in the fourth paper, criticizes Nasr Hamed Abu Zayd's hermeneutical take on the *Qur'ān*, uncovering some of its lapses.

This Issue's Special further includes four papers delivered in two seminars that were jointly held by The Sapiential Knowledge Institute and The Near East School of Theology. In the first seminar, Muhammad Zaraket presented an Islamic understanding of revelation in civilizational and axiological terms, while Georges Sabra examined the impact of modernity on the Christian understanding of revelation, maintaining that the outcome was positive, allowing Christianity to retrieve its original insights into the meaning of revelation.

In the second seminar, Hussein Ibrahim surveys and examines the *kalāmī*

14 The term in Arabic is *'Ilāhiyyāt al-ma'rifah*, and is intended to designate a methodological approach to the study of religion with contemporary intellectual challenges in mind; *al-ma'rifah*, knowledge, designates the aspect within the approach which admits of the human principality, while *'Ilāhiyyāt* designates that aspect which admits of a Divine principality – both are to be reckoned with, or else one falls into the traps of dualism, exclusivities and reductionisms. One could render *'Ilāhiyyāt* as "Divinity" – as when you say "Divinity College" – but this would not designate a methodological approach as much as it would be perceived as a characterization of a sort of knowledge. Another rendering would be "metaphysics," as metaphysics was originally translated in Arabic contexts into , or "theology," which denotes a form of inquiry that commences from religious truths as given. As the approach acknowledges the existence of religious truths, and their centrality for human knowledge, and at the same time acknowledges the value of many of the central notions of traditional metaphysics, the translation should encompass the significations of both; hence, the "meta-theology of knowledge." Ultimately, as the term suggests the intertwining of knowledge, metaphysics and theology, it hints at the gap between the three enterprises – if I may say – being bridged. The discontinuity with metaphysics, the consumption with epistemology, the discrediting of theology are assumed to belong to a receding epoch, with a new one more encompassing, more conciliatory, ensuing. The questions herein are to be tackled at various levels; ontological, epistemological and axiological – with the recognition of levels expressive of the spirit of the whole approach.

What does this focal “Read” signify?

It signifies, we gather, accomplishment. The only God-bestowed-gift which might exceed, in importance, that of existence is the capacity to make existence perfect. One of the rules utilized in *‘uṣūl al-Fiqh* (principles of [Islamic] jurisprudence), and can be of help here, goes as follows: “if a judgment is arrived at following a certain description, then this hints at the fact that this very description is the cause of the judgment.”¹⁰ So, when in the verse God talks about His act of creating this clinging mass, the material wherein stand latent all the capacities for good and evil, He describes Himself as the Lord [of Muḥammad peace be upon him]. But when He talks about his act of teaching, He describes Himself as the Lord most generous. *Ar-rubūbiyyah*, however, cannot be rendered “Lordship” by any measure of precision. In Arabic it comes from the same root as *tarbiyah*,¹¹ which means education or cultivation. *Rubūbiyyah* is, then, the gradual cultivation of a subject towards his perfection. This meaning is explicitly expressed in a supplication by ‘Imām ‘Alī b. al-Ḥusayn where he mentions one of God’s gifts; “praise belongs to God [...] for opening the doors to knowledge before us through His Lordship (*wa fataḥa lanā min ‘abwāb al-‘ilm bi Rubūbiyyatih.*)”¹² Now, the Lord most perfect (*Rabbuk-al-‘Akram*) is the description God offers Himself *because He teaches us how to become perfect. We become perfect by living up to the address: Read!*

Revelation has meaning because of this very juncture: where creation and the bestowal of existence meet cultivation and guidance. Any separation of these, any dissociation between the ascending arc of seeking guidance and the descending arc of granting guidance, is an act of isolating revelation as a pretext to deprive it of meaning; God says in the *Holy Qur’ān*: “Be wary of Allah and Allah shall teach you.”¹³

Moreover, our describing the process of revelation as descent does not entail a degradation of its value. It is not devalued by the fact that it is now deposited in a human receptacle. The arc of descent is the *accomplishment* of the arc of ascent. The *descent* of Adam is not, merely, a chastisement. It is only a pretext for him to receive the address *Read*, to become perfect, and this can only be had where man can realise the possibilities of his humanity, within the framework of the guidance systems made inherent in him and in the whole universe.

10 Zayn-al-‘Ābidin b. ‘Alī al-‘Āmili, *Munyat al-Murīd fi ‘Ādāb al-Mufīd w-al-Mustafīd*, ed. Riḍā Mukhtārī (Beirut: Dar al-Murtaḍā li-al-Ṭibā‘ah w-at-Tawzī’, 2008), p. 95.

11 ‘Alī Khān al-Madani ash-Shirāzi, *Riyāḍ as-Sālikin fi Sharḥ Ṣaḥīfat Sayyid as-Sājīdīn*, 2nd edn. (Qum: Mu’assasat an-Nashr al-Islāmi at-Ṭibā‘ah li-Jamā‘at al-Mudarrisīn bi-Qum al-Muqaddasah, 1993), vol. 1, p. 320.

12 Ibid.

13 *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), 2, v. 282.

we shouldn't let our earlier discussion, of the objectivity of revelation, dissuade us from its subjectivity. We are not denouncing an exclusivist approach to implement another in its stead. This decoupling of the various epistemic layers from the revelation arriving from without is not as severe as the sort of knowledge built upon the subject-object split would have us believe. Such is a stark split to be sure. But one of the outcomes of our very interesting intellectual age has been our realization that this sort of [subject-object split] knowledge is not the only source of knowledge available to us. Revisions and retrievals were the most active in the domain of knowledge to be sure.

Accompanying the epistemological revisionism was a linguistic turn which consumed most of the philosophical activity in the last century, as well as a hermeneutic revolution prominent, for the most part, in the continental tradition – if such a dichotomy between continental and analytical is to be allowed. Such intersection of contexts allowed for openness in the various fields of study, with the different fields more interactive with each other now – which explains the popularity of interdisciplinary approaches – and more open to fields that go beyond rationalist materialism if I may say. On the other hand, this intersection had a vitalising effect on the traditional religious inquiries as these became, as well, more open to the said scholarly domains, and more accommodating to their “particulars.” At this stage, one more dualism is conquered: which is the regal route to knowledge, that of universals or of particulars?

Now, what is the sort of knowledge brought about by revelation? Is human language fit for such knowledge? Are we justified to ask about the pouring of the universals of revelation into the particulars of language, or do we stand perplexed before the disintegration of all borders between language and existence, and hence between the human and the Divine?

Perhaps Heidegger was right when he said that “language is the house of being. In its home human beings dwell.”⁸ Yet, this refuge which speaks man, carries within it, as well, the dynamics of man's perfection. God says in the *Holy Qur'ān*: “Read in the Name of your Lord who *created*; created man from a *clinging mass*. Read, and your Lord is the most generous, who taught by the pen, taught man what he did not know.”⁹

⁸ M. Heidegger, “Letter on ‘Humanism,’” trans. Frank A. Capuzzi, in M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 239.

⁹ *Sūrat al-'Alaq* (the Clinging Mass), 96, v. 1-5.

It is ultimately the disregard of meaning, the meaning of being human, of belonging to a history, to experience, of consumption with meaning, of seeking meaning in every aspect of existence, that renders the separating of yearning from response all the more tenable, even a natural consequence. No wonder, then, when meaning is proscribed – it sounded too metaphysical – and purpose was ridiculed – it sounded too theological – to envisage an act with no end, an intention with no meaning, and a yearning with no objective response.

To acknowledge the objectivity of revelation is, eventually, to admit it an objective source. But could there be multiple sources? A provisional response would be: no, because this will mean that human nature is not one. This will be further elaborated upon in the coming two issues of *Al-Mahajja*; the subject (human nature) is vast, but very basic when it comes to tracking the sources of the current “retrieval.”

4.

At any rate, eschewing the topic of the objectivity of revelation might be explained by concerns over its (the revelation's) humanity, i.e. over what is human in revelation. Such eschewal is never short of justifications. Much of the history of religious thought is an invitation to forget what is human in revelation. Still, what is human is the face of what is Divine, that hidden treasure concealed behind a thousand veils.

To be avoided in this context is the exclusivist mentality which finds itself at home among dichotomies, and is adrift among spectra. The choice is not between asserting the Divinity of God or the humanity of man. The one can be asserted without renouncing the other. But with epistemological habits like those we've acquired over the centuries, “inbetweenness” is lost forever.

Knowledge becomes, for us, a means for self-assertion. It is understood as power, rather than as a way of being – it is both ultimately. Such knowledge aimed at domination, instead of confirming what is Divine in us, seeks confiscation of the whole of Divinity. While it is not inaccurate to point out that knowledge might be the most peculiar indication of our humanity, estranged from God, it retracts upon itself, and is consumed within its own possibilities.

5.

Revelation, then, stands as a guarantor of knowledge. It is of course that knowledge is within man, in latency, but it could be activated in various directions. Intuition, imagination, presential knowledge, inspiration, and rationality of course, are but windows to knowledge each to be actuated in a different direction. At this point,

illusions – ambiguity seems part and parcel of the whole process – illusion-talk is receding. It is being compensated by appropriation. While faith is rather an original human concern it needs not be inclusive of all humans, or pointing towards a sacred or another as this would ultimately entail normative judgements – God forbid! Faith becomes legitimate once more, tolerable in academic circles, and does not discredit those who research it. Methodological restrictedness (exclusivism), at this point, ensures that such subject matters do not stray beyond constraints, towards axiological or transcendental directions.⁶

But how could appropriatism deal with a theme boundless in essence?⁷ Revelation cannot be restrained, or contained, within subjective borders, with attempts at reducing it having failed.

3.

The question of the objectivity of revelation, thus, becomes the marker of a decisive terrain. Those answers which attempted to impose silence on any discussion as to an external source of revelation have actually invested in the notion of prophecy (*nubuwwah*), the philosophical and gnosticist explanations in particular. While this relating of revelation to prophecy is welcome, the definition of revelation, solely, as a subjective matter contingent upon perseverance and spiritual practices is wanting in historical and philosophical justification. And assuming that such a definition of prophet hood is accepted – the [Arabic] term seems to lend itself to such a definition – what about messenger hood (*risālah*), with its concomitant notions of message and messenger, and these are by no means less semantically present in the Islamic religious discourse? Doesn't *risālah* entail a subject who wants the message relayed and has a messenger delegated for this end? How is it possible, *for someone looking for answers from within the Islamic religious system itself, to acknowledge nubuwwah, risālah, and guidance (hidāyah) and then talk of a revelation with no one to reveal, of guidance and no one to provide it?*

The traditional construal of this connection is a full circle with two arcs, one ascending and the other descending. The power of the construal derives from its simplicity but also from the organic unity of both arcs, a unity defiant to dissociation. Faith represents the ascending edge, the personal striving, revelation the descending counterpart, the external response. Revelation is the *necessary* answer to the yearning of the soul. Or else, why was this yearning made essential to her? The reality of this yearning, does it not testify to the reality of the response?

6 Of course, issue 24 challenges this conclusion, and points to more open directions as regards faith.

7 Well, faith, by this verdict, is boundless as well. The word '*īmān*' (to have faith in [something]) in Arabic is a transitive verb, always aiming at something in the external world (ourselves and our beliefs being part of this external world!). But the mechanisms of obscuring external reality were more efficient in the case of faith.

The receding of the *reductive* mentality, at any rate, should not make room for an *appropriative* one – the sort of scepticism such historical junctures permit is, however, tolerated given a mature approach. It is not enough, once the eliminative approach miscarries, to adopt the themes that were meant for exclusion only to contain them, or appropriate them into systems that contradict, in their very design, what those themes were meant to express in the first place. If by the first mentality, the sacred is reduced to the profane “without remainder,” then by the second mentality, the sacred and the profane are made equal. The sacred is admitted an existence (only) in the innermost consciousness of those who believed in it, and is dealt with according to their expressions.

One might perceive of this as epistemic openness at its best; the sort of openness which lets go of exclusivist claims to knowledge while not abandoning the achievements of the enlightenment and modernity: rationality, objectivity (neutrality), and scientific rigor. Yet, these achievements – absolute and definite as they were – were undermined from within. Rationality fell short of responding to many a human inquiry, ultimately acknowledging that it is not the only worthwhile faculty in human beings, that the disembodied self that realised a distance between itself and its object so as to gain authority over it, has gone a long way in abstraction to the extent that no knowledge is possible, nothing is tangible. Scientific rigor meant ever more indulgence in dissecting and analysing objects of knowledge to have, ultimately, nothing left but mathematical models, and explanatory algorithms that are only fit to a virtual world. Ours is not a virtual world, however. And what is to be said as regards neutrality, epistemic and axiological? Of all the noteworthy notions of the more recent thought, I gather, none is as empty – forgive the inflated language. Neutrality is but a hegemonic tool to justify one worldview as superior, more mature, and worthy of childminding all other worldviews.

Accordingly, the receding of the reductive mentality must be accompanied by the receding of its restricted and narrow values.

2.

Caution is in order, however, as appropriatism has, available to it, the enormous resources of intellectual systems that were always antagonistic to the religious and are now retiring. The return of the religious is dealt with, above all, as a threat – the religious should not be returning without revision, however.

It might be fitting to illustrate the appropriative mentality by looking at faith, which was the subject of *Al-Mahajja's* latest issue (issue 24). Faith, not unlike other “illusions,” proved untenable to reduction. It being there has consequences in the lives of believers. What is an illusion by the way? Irrespective of how one defines

Editorial

1.

Revelation, as a theme, shares much of the aura of the themes studied by *Al-Mahajja* in the more recent issues. These are all themes rendered scientifically illegitimate for decades,¹ or have been consolidated in formulae entirely secularized.² We tend to believe that the circumstances allowing for this are, nowadays, of an utterly different nature. While many might want to retain the privileges of empire – intellectual hegemony is but one aspect – the age of solid dualities and sharp exclusivities is behind us now – for good, if all goes well. Regardless, an unrestricted realm of possibilities seems to be now open to explore these themes in a different light.

To discuss revelation, here, not as a marginal concern (as pertaining to the history of religion or philosophy, for instance), nor as an opposite term necessary to underscore the purity of a modernist alternative (as in the traditional revelation-reason debate³), aptly expresses the spirit of our age, the age of “retrievals” as we’ve maintained in an earlier editorial.⁴ We still, though, see the need to stress that this spirit of retrieval does not seek its answers in what is ancient because it is ancient – much like the spirit of an age which sought answers in what is modern because it is modern.⁵

Retrievals represent the positive impulse of thought emerging from the rubbles of “deaths” (the death of man, of God, of meaning, of the author, etc.) brought about by a reductionist mentality which claimed monopoly over knowledge. Reactions, at times, tend to be extreme, but this one needs not be. Recognizing earlier failures, optimisms, and excesses can allow for depth and maturity to take place. The paths thought will follow depend on intellectual decisions made today.

1 See, issues 21 (The Return of Metaphysics), 22 (The Return), and 24 (Faith).

2 See, issues 19 (Time), and 23 (The Body).

3 You will notice that we only pay little attention, if any, to this matter. Much has been written here, and the issue is not irrelevant. It actually helps delineate the borders of our discussion. But as this duality (reason-revelation) got reified, much like other solid dualities (mind-body, subject-object, etc.), it requires of us a certain mental move whereby we set ourselves free of metaphysical prejudice, and study the issue at its roots and through its action in our lives.

4 See, “Editorial,” *Al-Mahajja* 21, but also the editorials of issues 22 and 23.

5 Retrievals are a natural response to this crass exclusivism.

*In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful*